MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81442-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

CARNERI,
BARTHOLOMAUS VON

TITLE:

DER MENSCH ALS
SELBSTZWECK

PLACE:

WIEN

DATE:

1877

Master Negative #

93-81442-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

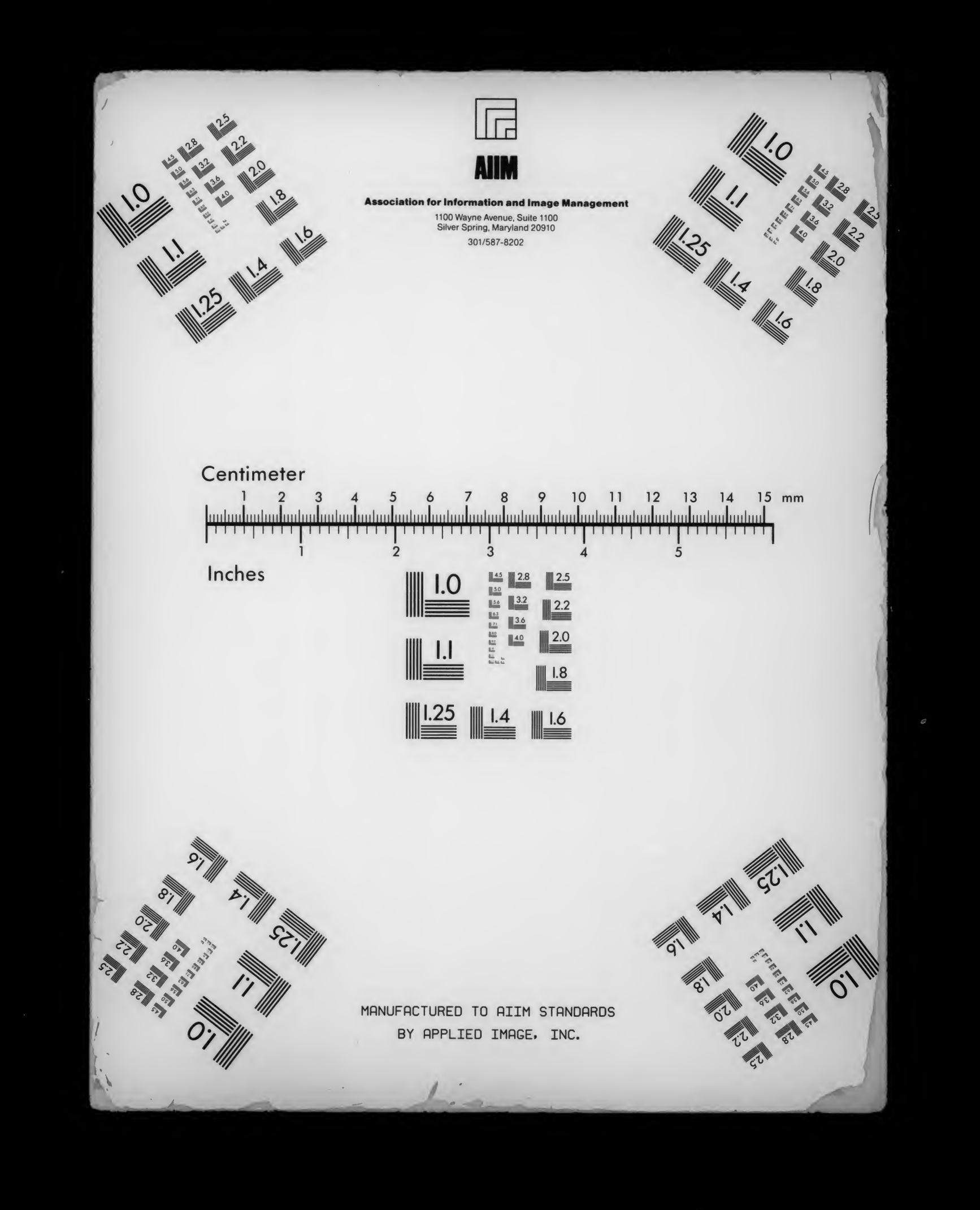
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193C21 Carneri, Bartholomäus, ritter von, 1821-1907
R Der mensch als selbstzweck; eine
positive kritik des unbewussten...
Wien 1877. O. 6 t.l, 175 p.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 14
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5.27.93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193021 R

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1898
Given anonymously

BONN.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Der Mensch als Selbstzweck.

Eine positive Kritik des Unbewußten

von

B. Carneri.

Die Glückseligkeit ist nicht der Tugend Lohn,
sondern die Tugend selbst: wir erfreuen uns der-
selben nicht, weil wir unsere Begierden einschränken,
sondern umgekehrt, weil wir uns derselben erfreuen,
darum können wir unsere Begierden einschränken.

Spinoza.

Wien, 1877.

Wilhelm Braumüller
k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Vorwort.

Nachdem Kant die alte Metaphysik zu Grabe getragen, und der reine Logismus als unvermögend, deren Stelle einzunehmen, sich erwiesen hat, sehen wir nur mehr nach drei Richtungen hin die Philosophie sich weiter entwickeln. Die erste, die als die materialistische sich bezeichnen läßt, ist die entschiedenste Gegnerin des Idealismus, gerechtfertigt durch dessen Ueberschreitungen und eben darum dessen bestes Correctiv, aber, consequent durchgeführt, die Abdication aller eigentlichen Philosophie. Die zweite kehrt auf mystischen Umwegen zum längst überwundenen Dualismus zurück, und ist, indem sie die Intuition über das Denken stellt, all' ihrem gelehrten Apparat zum Trotz, nur eine Fälschung der Wissenschaft, sozusagen, eine verfehlte Religion, von der sie, wie vom Glauben der Aberglaube, sich unterscheidet. Die dritte endlich, die den monistischen Grundgedanken des Materialismus bis zur Durchgeistigung klärt, ist ein auf realer Basis sich aufbauender Idealismus.

Die Schattirungen dieser letzteren Richtung sind sehr zahlreich, und gehen nach der Einen Seite, hart an der Gränze des Materialismus, in einen naiven Realismus, für den die Gegenständlichkeit,

JAN 21 1939 Harrwitz. 4/

260414

nach der anderen Seite, hart an der Gränze des Spiritualismus, in einen naiven Idealismus über, für den das Begriffliche absolute Wirklichkeit hat. Scheiden wir die extremen Verzweigungen aus, so bleiben zwei Hauptgruppen übrig, die beide gleich tief in realem Boden wurzeln, und wesentlich nur in der Auffassung des idealen Moments auseinandergehen, jenachdem das Individuum mit mehr oder minder hoch gespannten Ansprüchen an die Welt herantritt. Die Eine Gruppe bricht nicht gänzlich mit der Teleologie, und, festhaltend an Kant's Postulaten der practischen Vernunft, betrachtet sie den Gottesbegriff, die Unsterblichkeit und die Willensfreiheit als mit dem menschlichen Gemüthe nothwendig gegebene Annahmen. Mögen diese dann als in einer Art Vernunftglauben begründet, oder als eine Art Dichtung, die aber darum dem Menschen nicht minder werth und nützlich ist, aufgefaßt werden; der denkende Geist ist sich dabei klar bewußt, daß die Jenseitigkeit, die dadurch dem Idealen gewahrt bleibt, nicht in den Bereich des Wissens gehört, und über einen bloßen Schein nicht hinauskommt. Innerhalb der andern Gruppe wird selbst auf diesen Schein, wie auf alle Teleologie verzichtet, und beschränkt sich das Ideale auf einen Sittlichkeitsbegriff, der zwar nur eine geläuterte Natur zu sein beansprucht, aber, als das Resultat der Erkenntniß, für das Gemüth einen intensiven Werth hat, welcher es den Verlust extensiverer Annahmen verschmerzen läßt.

Unsere Weltanschauung, die in diese Gruppe sich einreiht, zu vervollständigen und abzuschließen, ist der Zweck der vorliegenden Schrift. Gleichzeitig aber galt es, einer, gleichviel aus welchen Gründen, sehr verbreiteten Philosophie entgegenzutreten, die das Unbewußte als ein allweises und allmächtiges Princip aufstellt,

in welchem die schwierigsten wissenschaftlichen Probleme ihre einfachste Lösung finden. Dieses mystische Princip ist selbstverständlich die Negation des Darwinismus, der den Ausgangspunkt unserer Weltanschauung bildet; und da dachten wir, unsern Zweck am vollständigsten auf dem Wege einer positiven Kritik zu erreichen, indem wir nämlich die Entwickelung unserer Grundsätze in einer Beleuchtung des Unbewußten sich abspiegeln lassen.

Wir wissen ganz gut, daß es in erster Linie Sache der Naturwissenschaft ist, ihre Unverträglichkeit mit der „Philosophie des Unbewußten" klarzulegen. Es geschieht dies auch, und in gehöriger Weise. Leider ist uns, erst nachdem die nachfolgenden Blätter die Presse verlassen hatten, Oscar Schmidt's: Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewußten, — zugekommen, worin die Thatsachen, auf welche diese Philosophie sich stützt, einer eingehenden Prüfung unterzogen, und als Stützen dieser Philosophie in ihrer ganzen Nichtigkeit aufgedeckt werden. Eine solche Autorität benützen zu können, wäre für uns vom höchsten Werth gewesen. Um so freudiger constatiren wir die Uebereinstimmung unserer Ausführungen mit dem Urtheile, das da über die Schrift: Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, — gefällt wird, sowie mit der Widerlegung der Anschauung, nach welcher das Gedächtniß auf Grund eines unnachweisbaren Vorstellungsvermögens erklärt würde.

Das Gerücht, dessen Oscar Schmidt S. 4 erwähnt, und wonach die von uns S. 62 besprochene anonyme Schrift gegen Herrn von Hartmann niemand andern, als Herrn von Hartmann selbst, zum Verfasser haben dürfte, war uns vollkommen neu, wie jeder aus unserer Behandlung jener Schrift sich überzeugen kann; allein überrascht hat uns das Gerücht nur insofern, als wir den

Augenblick, in welchem Herr von Hartmann selber seinen Mysticismus als eine Mystification erklären würde, nicht für so nahe gehalten hätten. Sei dem übrigens, wie ihm wolle, die Wendung die Herr von Hartmann dem Kampf gegen den Weisen von Down gegeben hat, macht es jedem, der in der Selectionslehre das Lösungswort des großen Schöpfungsräthsels erblickt, zur Ehrensache, recht und schlecht seinen Mann zu stellen.

Wildhaus, 1. März 1877.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Kapitel 1. Zur Einleitung	1
Kapitel 2. Das Unbewußte	28
Kapitel 3. Individuum und Welt	63
Kapitel 4. Causalität	92
Kapitel 5. Selbstzweck und Intelligenz	114
Kapitel 6. Von der Liebe	138

Erstes Kapitel.

Zur Einleitung.

Wie das Denken erst anlangend bei der monistischen Weltanschauung zum eigentlichen Philosophiren übergegangen ist, und von diesem, mehr oder weniger bewußt, immer wieder sich abgewendet hat, so oft es entweder den Geist läugnete, oder einen Parallelismus zweier grundverschiedener Welten annahm: so hat die Naturwissenschaft, ächte Wissenschaft zu sein, erst mit der Aufstellung der Descendenztheorie begonnen. Immer wieder kehrten Naturforschung und Philosophie zu dem Princip zurück, auf das alle Erscheinungen des Lebens hinweisen; allein immer wieder standen sie vor ihm als vor einem Räthsel, zu dem ihnen das Lösungswort fehlte: zwischen den unwandelbaren Gattungen gähnte ein unüberbrückbarer Abgrund, und das Bindeglied zwischen Leib und Seele war nirgends zu finden.

Darwin's Selectionstheorie hat für beide Räthsel die Lösung geboten. Wir stehen seither nicht mehr einem Princip gegenüber, zu welchem wir uns nothgedrungen bekennen: wir sind in der Lage, die Vorgänge uns zu vergegenwärtigen, die es bedingen; an die Stelle des blos als unabweisbar Erkannten ist das Begreifliche getreten. Die Entstehung der Arten, wie sie von Darwin gelehrt wird, macht einerseits den bislang für jede einzelne Gattung erforderlich gewesenen eigenen Schöpfungsact überflüssig, anderseits die Annahme für sich seiender Seelen, wie

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Erstes Kapitel.

Zur Einleitung.

Wie das Denken erst anlangend bei der monistischen Weltanschauung zum eigentlichen Philosophiren übergegangen ist, und von diesem, mehr oder weniger bewußt, immer wieder sich abgewendet hat, so oft es entweder den Geist läugnete, oder einen Parallelismus zweier grundverschiedener Welten annahm: so hat die Naturwissenschaft, ächte Wissenschaft zu sein, erst mit der Aufstellung der Descendenztheorie begonnen. Immer wieder kehrten Naturforschung und Philosophie zu dem Princip zurück, auf das alle Erscheinungen des Lebens hinweisen; allein immer wieder standen sie vor ihm als vor einem Räthsel, zu dem ihnen das Lösungswort fehlte: zwischen den unwandelbaren Gattungen gähnte ein unüberbrückbarer Abgrund, und das Bindeglied zwischen Leib und Seele war nirgends zu finden.

Darwin's Selectionstheorie hat für beide Räthsel die Lösung geboten. Wir stehen seither nicht mehr einem Princip gegenüber, zu welchem wir uns nothgedrungen bekennen: wir sind in der Lage, die Vorgänge uns zu vergegenwärtigen, die es bedingen; an die Stelle des blos als unabweisbar Erkannten ist das Begreifliche getreten. Die Entstehung der Arten, wie sie von Darwin gelehrt wird, macht einerseits den bislang für jede einzelne Gattung erforderlich gewesenen eigenen Schöpfungsact überflüssig, anderseits die Annahme für sich seiender Seelen, wie

sie noch einer erschaffenen Gattung vindicirt werden konnten, unmöglich. Aus wenigen Keimen, die durch Theilung aus einem einzigen Urkeim entstanden sein können, sehen wir das Leben in seinen verschiedensten Formen hervorgehen, immer reicher sich entfalten und vervollkommnen. Mögen dann die ersten Organismen einfachste Algen, oder zwischen Pflanzen und eigentlichen Thieren die Mitte haltende Protisten gewesen sein, die allmälig nach der einen Seite in Pflanzen, nach der andern in Thiere übergegangen wären: die erste Keimbildung führt auf ein mechanisches Problem zurück, sehr schwierig aber lösbar. Du-Bois-Reymond, der in Bezug auf die Feststellung der Gränzen des Naturerkennens gewiß nicht zu den Sanguinikern gehört, giebt die Möglichkeit einer Lösung zu. In seiner berühmten Rede vom 14. August 1872 sagt er:[1] „Ich halte nicht für geboten, von Ewigkeit her gleichsam eine kosmische Panspermie anzunehmen. Nicht hier ist die andere Gränze des Naturerkennens, hier nicht mehr, als in der Krystallbildung". Diese Anschauung hat auch bereits so festen Boden gefaßt, daß das Interesse an einer experimentellen Behandlung der Urzeugungsfrage in den Hintergrund getreten ist, und die Forschung weit mehr der Frage des Wachsthums und der Fortpflanzung sich zuwendet.

Aber auch da drängt alles nach einer Erklärung auf Grund eines Bewegungsgesetzes, wie auch die gesammte Sinnesthätigkeit, das Verhalten der Nerven bei der Empfindung nicht weniger, als das Verhalten der Gegenstände im Hervorrufen der Empfindung, mehr und mehr als nur in dieser Weise faßbar sich herausstellt. Dieser Richtung der modernen Wissenschaft gegenüber fühlt man von tiefer Bewunderung sich ergriffen, wenn man in Kant's 1786 erschienenen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft[2] die Worte liest: „Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein

[1] Leipzig 1874, vierte Auflage, Seite 19.

[2] Ausgabe Kirchmann, Berlin 1874, der kleinen Schriften zur Naturphilosophie I. Abtheilung, Seite 185.

Gegenstand äußerer Sinne sein soll, mußte Bewegung sein, denn dadurch allein können die Sinne afficirt werden. Auf diese führt auch der Verstand alle übrige Prädicate der Materie, die zu ihrer Natur gehören, zurück, und so ist die Naturwissenschaft durchgängig eine entweder reine oder angewandte Bewegungslehre". So sehen wir das Genie um ein Jahrhundert seiner Zeit vorauseilen; es ist dasselbe Genie, das, ein halbes Jahrhundert bevor Laplace mit seiner Weltentstehungstheorie die Zeitgenossen mit sich fortriß, die gleiche Theorie, jedoch kaum Beachtung findend, der Oeffentlichkeit übergeben hat. Und Kant ist es, dessen Vernunftkritik, hinwegräumend den riesig aufgehäuften Schutt der alten Metaphysik, den Weg freigemacht hat zum Monismus. Dieser allein konnte Hegel vorschweben, als er in seiner Geschichte der Philosophie[1] die Worte niederschrieb: „Spinozist zu sein, ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens." Und wenn wir bei Lange, dem geistvollen Bekämpfer des Materialismus, auf den Ausspruch stoßen:[2] „Auch müssen alle Philosophen, welche die Tendenz haben, nur Wirkliches gelten zu lassen, nothwendig nach dem Materialismus hin gravitiren," — so ist es eben der Eine Gedanke, der auf jedem Punkt zum Durchbruch kommt. Der Materialismus, der berechtigt ist, so lang es einen Spiritualismus giebt, kann nur überwunden werden durch eine Besiegung des Spiritualismus; mag dann dieser den Geist als eine bewußte Separatexistenz offen aufrechthalten, oder als unbewußtes Gespenst ihn in eine Weltanschauung hineinschmuggeln, die fälschlich für eine monistische sich ausgiebt, und mystischen Hallucinationen das nüchterne Wissen opfert. Doch wir sind bei der fortschrittlichen Bewegung.

In Haeckel's Perigenesis der Plastidule oder Wellenzeugung der Lebenstheilchen[3] wird der Proceß des Wachsthums und der

[1] Berlin 1844, Band III, Seite 337.

[2] H. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Iserlohn 1875, Band II, Seite 543.

[3] Berlin 1876.

Fortpflanzung auf Mechanik zurückgeführt, und eine Hypothese aufgestellt, die nicht nur den Grundsätzen des Monismus vollkommen entspricht, sondern den Atavismus, die oft erst nach vielen Generationen zur Erscheinung kommende Vererbung, vielleicht in der plausibelsten Weise erklärt. Vom philosophischen Standpunkt läßt sich nichts dagegen einwenden, daß Wachsthum und Fortpflanzung als Ein und derselbe Proceß aufgefaßt werden.[1]) Das sich fortpflanzende Wesen wächst einfach über sich selbst hinaus, thut aber damit nichts, das nicht innerhalb seiner selbst fortwährend sich vollzöge; denn das ganze Wachsen besteht nur darin, daß die Zellen und noch kleinere Lebenstheilchen sich vergrößern, und, sobald sie ihr höchstes Maß erreicht haben, durch Selbsttheilung sich vermehren. Als die letzten Lebenstheilchen setzt Haeckel[2]) mit Elsberg[3]) die Plasson-Moleküle oder Plastidule, die kleinstdenkbaren Quantitäten Plasson, des lebenden Gewebes, dessen ursprünglichste Form, das Archiplasson, als durch Autogonie entstanden, aus einer Verbindung von mehr als die Hälfte Kohlenstoff, dann Wasserstoff, Stickstoff, Sauerstoff und Schwefel hervorgegangen zu denken wäre. Was früher nur von den Zellen behauptet wurde — gegen welche Einschränkung aber schon Darwin in seiner Hypothese der Pangenesis[4]) aufgetreten ist — die Vermehrung durch Selbsttheilung fände demnach schon bei den Plastidulen statt. Daß Haeckel diesen letzteren Gedächtniß zuschreibt, können wir nur bildlich nehmen, weil nach unserer Anschauung das Gedächtniß, wie das Gefühl, um in der eigentlichen Bedeutung zur Geltung zu kommen, eine bestimmte und zwar centrale Organisirung voraussetzt, und hier, wie bei den Moneren, von Organen noch keine Rede ist; wir haben es da erst mit den Bildungen zu thun, aus welchen die

[1]) A. a. O. S. 45.

[2]) A. a. O. S. 35.

[3]) Proceedings of the American Association. Hurtford 1874.

[4]) Ueber das Variiren der Thiere u. s. w., Deutsch, Stuttgart 1868, II. S. 470 ff.

Organe werden. Allein die chemisch-mechanische Thätigkeit des Reagirens, nämlich das je nach der verschiedenen Lagerung als Aeußerung der Wahlverwandtschaft zur Erscheinung kommende Anziehen und Abstoßen, tritt hier, wo es sich schon um eigentliches Leben handelt, in jener höheren Form auf, die wir Empfindung nennen. Die Empfindung im engeren Sinn darf nicht als mit einer Art Gefühl verbunden gedacht werden, was das Hinzutreten eines besonderen Vermögens voraussetzen würde: sie besteht nur im Aufnehmen und Behalten von Eindrücken, die im Wege einer Bewegung empfangen und im Wege einer Bewegung weiter mitgetheilt werden können. Doch darauf kommen wir noch wiederholt zu sprechen, und mußten hier nur hervorheben, daß die Bezeichnung des Zurückbleibens eines solchen Eindruckes als Gedächtniß zu einer Begriffsverwechslung führt, die ganz unnöthiger Weise mystischen oder spiritistischen Anschauungen Vorschub leistet. Das Gedächtniß läßt durch jene Eindrücke sich erklären, kommt aber erst auf der Stufe des Denkens zur Erscheinung, das die im Bewußtsein sich vollziehende Gegenüberstellung von Subject und Object voraussetzt.

Die Bewegung der Plastidule bezeichnet Haeckel als eine wellenförmige, und seine Hypothese, nach welcher der gesammte Lebensproceß vom ersten Entstehen durch das Wachsthum und die ganze Fortpflanzung hindurch einem einzigen Gesetze folgt, beleuchtet durch die Einfachheit der Erklärung in bis jetzt unerreichter Weise Einen der dunkelsten Schachte der natürlichen Schöpfungsgeschichte. Die geschlechtliche Fortpflanzung erweist sich als eine complicirtere, aber nicht andere, als die durch Theilung und Knospenbildung sich vollziehende; und die Vererbung stellt sich als eine Uebertragung, die Anpassung als eine Abänderung der Plastidulbewegung heraus.[1]) Die Arbeitstheilung, auf ihren untersten Stufen nur durch eine unendliche Differenzirbarkeit des Stoffs erklärbar, mußte im „Kampf um's Dasein" durch das Uebergewicht, das sie einzelnen Bildungen verschaffte, mehr und mehr sich

[1]) A. a. O. S. 45 ff.

befestigen, an Ausbreitung gewinnen, und immer höhere Bildungen veranlassen. Aber in jedem einzelnen Fall wird sie sich müssen zurückverfolgen lassen bis zum Herd, von welchem sie ausgeht, und nach der in Rede stehenden Hypothese ist jede Arbeitstheilung der Plastiden bedingt durch eine Arbeitstheilung der Plastidule, „die geschlechtliche Zeugung weiter nichts, als die Verwachsung zweier Plastiden,[1]) welche durch weitgehende Arbeitstheilung ihrer Plastidule sich sehr verschiedenartig entwickelt haben".[2])

Was als räumliche Entfernung oft auf uns den Eindruck einer kaum überwindbaren Schwierigkeit macht, ist keine solche für die all-eine Natur, die uns schon in ihren einfachsten chemischen Vorgängen darthut, wie das Homogene mit derselben Nothwendigkeit sich findet, mit der das Heterogene sich meidet. Während die ältere Wissenschaft ihre höchste Weisheit im Finden, und wenn nichts zu finden war, im Erfinden von Geheimnissen erblickte: ist es die Signatur der modernen Wissenschaft, alles Geheimniß zu meiden, und in allem nach natürlichen Erklärungen zu streben. Und jede Erklärung, die von übernatürlichen Acten absieht, bringt neue Belege für die Unerläßlichkeit, eine unendliche Theilbarkeit des Stoffs vorauszusetzen. Die oben genannte Schrift Haeckel's, auf die wir alsbald wieder zurückkommen werden, führt, indem sie mit noch größerer Bestimmtheit, als seine früheren Werke, bei den Organismen weit hinter die Zelle zurückgreift, zu einer Art organischer Atomistik. Dieser entsprechend erheischt auch die Lehre von den Elementen eine weitgehende Umgestaltung, die sie vom alten Bann der Starrheit befreit. Die Philosophie mag noch so warm eintreten für den Monismus; so lang ihr die Erfahrungswissenschaften sechzig oder wieviel unter keinen Umständen weiter zerlegbare Elemente entgegenbringen, läuft in letzter Analyse doch das Ganze auf einen Pluralismus hinaus, mit dem nur der Materialist sich befreunden könnte.

[1]) Zellen oder kernlose Cytoden.
[2]) A. a. O. S. 52.

Allein gerade die Erfahrungswissenschaften machen in unsern Tagen die größten Fortschritte, und gewiß hauptsächlich wegen der Unbefangenheit, mit der sie der Beobachtung sich hingeben. Und so finden wir in der neuesten Schrift Wundt's: Die Theorie der Materie,[1]) den Standpunkt dargelegt, den Physik und Chemie heute theils schon einnehmen, theils einzunehmen nahe daran sind. Mit großer Genugthuung registriren wir den Satz: „Die wenig befriedigende Theorie der zwei Materien, der ponderabeln Atome und des Aethers mit ihren entgegengesetzten Kräften, ist in der That auf verschiedenen Gebieten schon jetzt überholt".[2]) Wir halten den Gegensatz zwischen dem Aether und andern Körpern für sehr bedeutend: aber den Aether als Imponderabel zu denken ist uns immer unmöglich gewesen. Daß seine Imponderabilität gänzlich fallen gelassen wird, begrüßen wir als einen vielverheißenden Fortschritt für den Monismus. Weniger bestimmt, aber nicht weniger verheißungsvoll lauten die Worte: „So scheinen denn mancherlei Thatsachen darauf hinzuweisen, daß die bis jetzt angenommenen chemischen Elemente in Wirklichkeit nicht die letzten Bestandtheile der Materie, sondern Verbindungen von einer andern Ordnung sind, als diejenigen, die wir in den zusammengesetzten Körpern der heutigen Chemie vorfinden".[3]) Gleich darauf wird hervorgehoben, daß keine chemische Verbindung der trennenden Kraft der Wärme Stand hält, daß die äußerste Hitze, die in unsern Laboratorien hervorgebracht wird, höchstens 2000 Grad beträgt, daß aber die glühende Umhüllung der Sonne nach einer mäßigen Schätzung 100.000, nach Einigen sogar 200.000 Grad C. und darüber beträgt. Daß einer solchen Wärme gegenüber gar Manches, daran wir nur Einfachheit nachweisen können, als Verbindung sich herausstellen würde, liegt auf der Hand. Aber wir meinen, daß es außer der Wärme noch andere Wege geben müßte, besonders in der Sphäre

[1]) Deutsche Rundschau, Berlin 1875, Dezemberheft.
[2]) A. a. O. S. 385.
[3]) A. a. O. S. 382.

der Organismen, auf welchen Verbindungen und Lösungen stattfinden können, die zu bewerkstelligen, dem Chemiker die Mittel fehlen. Der Gorilla ist bekanntlich Eines der blutreichsten Thiere der Welt, und er lebt nur von Früchten. Wie groß mag das Quantum Eisen sein, das sein Blut allmälig durch Verbrauch einbüßt, und das durch die Nahrung ihm wieder zugeführt werden muß; und wie viel von diesem Eisen mag in den Früchten, die er genießt, enthalten, wieviel erst in seinem Organismus aus andern Bestandtheilen jener Früchte zu erzeugen sein?

Im Verfolg der angeführten Abhandlung zählt Wundt die Thatsachen auf, die der Annahme, daß der Wasserstoff als der Urstoff zu betrachten sei, entgegentreten, aber er schließt mit den gewichtigen Worten: „Darauf, daß es einen solchen Urstoff gebe, und daß unter den uns bekannten Elementen der Wasserstoff ihm am nächsten komme, deuten die oben angeführten Thatsachen, deren Zeugniß um so werthvoller ist, je unabhängiger von einander sie innerhalb ganz verschiedener Gebiete der Naturforschung gesammelt wurden". [1]) Für denjenigen, dem es Ernst ist mit der Naturphilosophie, und der ihre Verwirklichung nur darin erblicken kann, daß Erfahrung und Speculation auf Einem und demselben Punkte zusammentreffen, giebt es nichts Erfreulicheres, denn aus den eben mitgetheilten Anschauungen zweier Autoritäten ersten Ranges zu entnehmen, wie Zoologie, Physiologie, Chemie und Physik unaufhaltsam zur Annahme hindrängen, mit der ein philosophisch aufgefaßter Monismus steht und fällt: Daß durch Entwickelung und Rückbildung aus Allem Alles müsse werden können.

Die Verschiedenheit der Lebewesen ist bedingt durch die verschiedene Combination ihrer Organe, aus welcher verschiedene Wirkungen, und durch diese verschiedenartige Entwickelungen der Organisation von selbst sich ergeben. Wir können das Leben zurückverfolgen bis zu Existenzen, die, wiewohl sie noch nicht organisirt sind, und

[1]) A. a. O. S. 384.

nur den Lebenstheilchen entsprechen, welche wir zu Organen sich zusammenschließen sehen, ihre Selbständigkeit behaupten. Es sind demnach die höheren Organismen nichts als einheitliche Zusammensetzungen niederster Lebewesen, und nur der Grad und die Klarheit ihrer Einheitlichkeit bestimmt ihre Art. Wir können nicht umhin, die Charakterisirung der drei Hauptordnungen hierher zu setzen, die Haeckel [1]) an die Stelle der alten, unhaltbar gewordenen Definitionen in Form einer Diagnose zusammenfaßt:

I. „Die Pflanzen bilden vorwiegend durch Reduction und Synthese aus ganz einfachen sehr zusammengesetzte Verbindungen, binden dabei Wärme und entwickeln wenig mechanische Arbeit."

II. „Die Protisten sind vorwiegend indifferente Organismen, in denen sich Reduction und Oxydation das Gleichgewicht zu halten scheinen, welche bald Wärme binden, bald abgeben, und mehr mechanische Arbeit als die Pflanzen, weniger als die Thiere entwickeln."

III. „Die Thiere bilden vorwiegend durch Oxydation und Analyse aus sehr zusammengesetzten ganz einfache Verbindungen, entwickeln dabei Wärme und viel mechanische Arbeit."

Bei den Pflanzen ist die Einheit eine losere, bei den Protisten eine unklare, bei den Thieren eine stramme; und die Form, in der diese Einheit zur Geltung kommt, ist die Erscheinung, die uns Aufschluß giebt über den Unterschied zwischen Pflanze und Thier. Um aber einerseits zu zeigen, daß Haeckel dadurch, daß er mit seiner Plastidulen-Hypothese weit über die Zellentheorie hinausgeht, die Wichtigkeit der Zelle für's Individuum nicht im geringsten verkennt; anderseits um die Einheit des Lebens durch ein meisterhaftes Bild zu illustriren: wollen wir seine neueste Arbeit bis zur Unbescheidenheit benützen, und eine für unsern Standpunkt maßgebende Stelle [2]) vollständig hierhersetzen. „Wie in jedem civilisirten Staate die einzelnen Staatsbürger zwar bis zu

[1]) Generelle Morphologie der Organismen, Berlin 1866, I., S. 232.
[2]) Perigenesis der Plastidule u. s. w., Berlin 1876, S. 20.

einem gewissen Grade selbständig, aber zugleich durch die Arbeitstheilung von einander abhängig und den Gesetzen des Ganzen unterworfen sind, so genießen auch im Körper jedes höheren Thieres und jeder höheren Pflanze die zahllosen mikroskopischen Zellen zwar bis zu einem gewissen Grade ihre individuelle Selbständigkeit, sind aber ebenso durch die Arbeitstheilung ungleichartig ausgebildet und von einander abhängig; zugleich werden sie durch die Gesetze des centralisirten Ganzen mehr oder minder beherrscht. Dieser vollkommen zutreffende und oft angewendete politische Vergleich ist kein entferntes Sinnbild, sondern beansprucht reale Geltung; die Zellen sind wirkliche Staatsbürger. Er kann auch noch weiter dahin ausgedehnt werden, daß wir den straffen centralisirten Thierkörper als eine Zellenmonarchie, den weniger centralisirten Pflanzenorganismus als eine Zellenrepublik betrachten. Wie uns die vergleichende Staatswissenschaft in den gegenwärtig noch existirenden Staatenbildungen der Menschheit eine lange Reihe der aufsteigenden Vervollkommnung von den rohen Horden der Wilden bis zum höchst entwickelten Culturstaate vorführt, so zeigt uns auch die vergleichende Anatomie der Thiere und Pflanzen eine lange Stufenleiter zunehmender Vervollkommnung im Zellenstaate. Da treffen wir unten, auf der tiefsten Stufe der Association und Gemeindebildung der Zellen, die niedern Algen und Pilze, die Schwämme und Korallen, die mit ihrer geringen Arbeitstheilung und Centralisation sich nicht über den Rang roher Wildenhorden erhoben haben. Hingegen finden wir oben auf der Höhe der Entwickelung die gewaltige Zellenrepublik des Baumes, die bewunderungswürdige Zellenmonarchie des Wirbelthieres, in welchen die mannigfaltige Ausbildung und Arbeitstheilung der constitnirenden Zellen zur Entstehung der verschiedensten Organe Veranlassung gegeben hat, und in welchen die Coordination und Subordination der Stände, das Zusammenwirken für die Wohlfahrt des Ganzen, die Centralisation der Regierung, kurz mit einem Wort die „Organisation" eine erstaunliche Höhe erreicht hat. Gewöhnlich nimmt man irrthümlich an, dieser große verwickelte Organismus mit seiner

„zweckmäßigen Einrichtung" könne nur durch einen vorbedachten Schöpfungsplan in's Leben gerufen sein. Und doch hat sich dieser planvoll organisirte Zellenstaat im Laufe vieler Millionen Jahre „ohne vorbedachten Zweck" ganz ebenso nothwendig durch das Zusammenwirken und die historische Ausbildung der constituirenden Zellen entwickelt, wie sich der menschliche Culturstaat im Laufe weniger Jahrtausende Schritt für Schritt durch die Wechselwirkung und die fortschreitende Arbeitstheilung der Staatsbürger entwickelt hat. Die Culturgeschichte der Menschheit erklärt uns die Organisationsgeschichte der vielzelligen Organismen".

Werfen wir nun noch einen Blick auf das Atom, und fassen wir es als den kleinstdenkbaren Körper, so sagen wir damit, daß mit ihm die Körperlichkeit überhaupt beginnt. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als wäre, was hinter diesem Beginn liegt, etwas absolut Anderes. So wenig es nach Darwin's Lehre einen ersten Menschen gegeben haben kann, eben so wenig kann es für den richtig verstandenen Monismus einen eigentlichen Beginn der Körperlichkeit geben. Unter Atom haben wir uns daher nur dasjenige Volumen vorzustellen, bei welchem zuerst in berechenbarer Weise die nicht mehr latente Arbeit als Attraction und Repulsion zu wirken beginnt. Die sogenannten exacten Wissenschaften bedürfen der Annahme von Atomen zu ihren Berechnungen, wie die Mathematik des Punktes und der geraden Linie bedarf; aber wie die Mathematik ganz gut weiß, daß es in der Realität weder den Punkt noch die Linie gibt, die sie im Auge hat: ebenso dürfen die exacten Wissenschaften keiner Täuschung sich hingeben und etwa meinen, es seien die Atome wirklich die kleinstmögliche Körperlichkeit. Haben sie einen bestimmten Umfang so sind sie begränzt, und sind sie begränzt so müssen sie weiter theilbar sein. Nicht weniger undenkbar ist ihre Durchdringbarkeit ohne weitere Theilbarkeit. Nimmt man sie als undurchdringlich an, so sind nur zwei Fälle möglich: entweder berühren sie sich vollständig, und dann giebt es gar keine Bewegung; oder, was zwischen ihnen liegt, ist absolut

leerer Raum, ist das mit dem Begriff eines unendlichen Stoffes unvereinbare Nichts.

In ähnliche Widersprüche verwickeln wir uns, wenn wir dem Stoff die Kraft gegenüberstellen als etwas für sich Seiendes; denn wir setzen damit einen Dualismus, der um nichts besser ist, als ein anderer: von dem, was wir als Kraft bezeichnen, haben wir keine Vorstellung, und anstatt Kraft und Stoff könnten wir eben so gut sagen: Gott und Welt. Wenigstens wüßten die Andern, was wir meinen. Denken wir dagegen nur den Einen, einigen und einzigen Stoff, und denken wir ihn als unendlich theilbar, so ist damit alles gegeben: die ewige Bewegung und die ewige Kraft. An sich unzerstörbar, aber gränzenlos im Wechsel der Form, weil ebenso unendlich nach innen differenzirbar, als nach außen zu immer neuen Verbindungen befähigt, kann sich der Stoff nur als völlig ruhelos erweisen. Nur scheinbare Ruhe wäre es dann, wenn hier zu riesigen Massen geballt der Urnebel in seinem Schooß Arbeit sich anhäufen läßt, dort eine ausgebrannte Gestirngruppe unmerklich in Atome zerfällt, die nach vielen Jahrtausenden in einen Zustand übergehen, in welchem sie allmälig sich wieder ansammeln können zu Urnebel. Das ewige Werden und Vergehen, ohne das wir das Weltall nicht zu begreifen vermögen, ist nur erklärlich durch eine solche Auffassung des Stoffs, dessen Eine auf die Sinne agirende Erscheinungsweise die Körperlichkeit ist. Wollten wir das Entstehen und Vergehen der Welten und Weltsysteme ausschließlich nach materiellen, für alles Körperliche giltigen Begriffen beurtheilen, so müßten wir ein Ende des Entstehens annehmen, würden uns aber dadurch das erste Entstehen zu einem unlösbaren Räthsel gestalten. Das Ganze können wir nur ideell erfassen, als unendlich und folglich ewig. Der Ewigkeit gegenüber kann so wenig, als von einem Ende, von einem Anfang die Rede sein. Das Körperliche, einfach Materielle, gehört eben in's Reich der Endlichkeit, und wie es für uns nur scheinbar ein Sein giebt, und thatsächlich nur ein Werden und Vergehen: so giebt es vom Standpunkt des Unendlichen nur Sein, nur Gegenwart.

Aus alledem ergiebt sich von selbst eine zweite Seite des Stoffs. Die, so zu sagen, sinnlich nicht faßbaren magnetischen Aggregatsveränderungen, die in Folge des Streichens im Stahl vor sich gehen, geben uns ein Bild von den Modificationen, deren der Stoff fähig ist. Was wir Körperlichkeit oder Materie nennen, ist schließlich nur eine Vorstellung, zu der wir mittelst der Sinne gelangen; und wenn wir zwischen Körperlichem und Geistigem unterscheiden, so dürfen wir dabei das Letztere so wenig, als das Erstere, als etwas an und für sich Seiendes auffassen. Auch an eine Reihe dürfen wir dabei nicht denken, bei der auf einem bestimmten Punkt das Geistige vom Körperlichen getrennt würde. Immer ist es der Eine Stoff, der durch seine unendliche Differenzirbarkeit und Verbindungsfähigkeit hier als Geist, dort als Körper uns zur Erscheinung kommt. Was wir vom Atom gesagt haben, indem wir es als das Maß bezeichneten, bei welchem erst das Functioniren des Körperlichen beginnt, ließe sich eben so gut vom Gedanken sagen, als dem ersten Quantum, bei welchem das Geistige mit seinem Anziehen und Abstoßen, seinem Trennen und Verbinden beginnt. Und wie dort nur mit unsrigen Vorstellungen, haben wir es hier nur mit unsrigen Begriffen zu thun. Aber wie schließlich auch unsere Begriffe auf Vorstellungen beruhen, so beruhen unsere Vorstellungen auf physiologischen und physikalischen Vorgängen und diese wieder auf chemischen Processen, die in letzter Analyse in mechanischen Gesetzen ihre Lösung finden. Indem wir Mechanik und Gesetz zusammenstellen, sprechen wir nur aus, was wir finden: die, wie im großen Ganzen, so auch auf jedem einzelnen Punkt sich bewahrheitende Identität von Geist und Materie, d. h. Einheitlichkeit des Stoffs.

Das Widerstreben und die Schwierigkeit den Monismus, wie wir ihn denken, zu fassen, ist darin begründet, daß die Einen unter Geist etwas ganz Eigenes, und dieses ganz Eigene besonderer Zwecke wegen sich vorstellen, die Andern den Stoff als etwas in allen Fällen Materielles, mithin ausschließlich Körperliches, also nicht dem, was wir Stoff nennen, Entsprechendes denken. Darum ist uns die Con-

clusion Wundt's: daß es einen Urstoff gebe, und daß unter den bekannten Elementen der Wasserstoff ihm am nächsten komme," — von hohem Werth: sie zeugt, wie Haeckel's Perigenesis, für das täglich klarer und mächtiger sich gestaltende Streben der Naturforschung, die nothwendige Einheitlichkeit des Ganzen nachzuweisen. Was aber da Urstoff genannt wird, würden wir Materie nennen, die wieder nicht zu verwechseln wäre mit dem Element im gewöhnlichen Sinn. Der Elemente giebt's verschiedene, und schon ihre Vielheit zeigt an, daß sie verschieden, wenn auch nicht immer aus Verschiedenem zusammengesetzt sein müssen. Die Verschiedenheit kann oft nur in einer andern Lagerung der Atome bestehen. Wir wissen von Wohlgerüchen, [1]) daß sie, obwohl grundverschieden für das Geruchsorgan, für den Chemiker identisch sind, und nur darin von einander abweichen, daß ein hindurch geleiteter Strahl polarisirten Lichtes bei den Einen senkrecht eindringt, bei andern nach links, wieder bei andern nach rechts ablenkt. Dieser Umstand in Verbindung mit den Entfernungen, auf welche Gerüche wahrgenommen werden — wir brauchen da nicht erst an Thiere zu denken, die meilenweit das Vorhandensein einer Nahrung wittern — giebt uns die beste Vorstellung von der Theilbarkeit der Materie. Wir sagen hier mit Absicht Materie, weil wir uns da noch gänzlich im Bereich des Körperlichen befinden. Und worauf wir ganz besonders den Nachdruck gelegt wissen wollen, ist, daß unter Element nicht etwas weiterhin Untheilbares, sondern nur im Wege unserer Kunst nicht weiter Zerlegbares zu verstehen sei. Diese Gränze kann verschoben werden durch die Zunahme unserer Kenntnisse und Mittel, aber die Gränze zwischen Natur und Kunst wird es für den Menschen immer geben, und mit dieser haben wir es hier zu thun.

Hier ist aber auch der Ort, den Begriff Natur schärfer in's Auge zu fassen, und hervorzuheben, daß wir unter Natur im engeren Sinn den Bereich des Körperlichen im Gegensatz zum Geistigen, unter Natur im weiteren Sinn dagegen das

[1]) Hlasiwetz, Ueber Geruchserscheinungen, Wien 1874, S. 54.

Ganze verstehen. Auf dieser Unterscheidung beruht der auch von uns immer verfochtene Satz: daß der Geist nicht als etwas Uebernatürliches aufgefaßt werden dürfe. Gegen eine diesem Grundsatz entsprechende Auffassung des Geistes kann vom Standpunkt der Naturwissenschaft nichts eingewendet werden. Die Frage kann demnach nur sein: wie diese Auffassung des Geistes von der Philosophie sich verwerthen lasse? Bevor wir aber fortfahren, wollen wir uns einen Blick auf den alten Spinoza, oder vielmehr die Frage uns erlauben: Sagt der Satz, auf den seine ganze Philosophie hinausläuft: „Denken und Ausdehnung sind nur die zwei Attribute der Einen Substanz," — etwas, das in Widerspruch stände mit dem, was wir in die drei Worte: unendlich theilbarer Stoff zusammenfassen? Lag dem Streben der Dialektik Hegel's ein anderes Princip zum Grunde, als für Natur und Geist Ein und dasselbe Gesetz nachzuweisen? Und hat Trendelenburg in dem, was er Bewegung nennt, etwas anderes gesucht, als Hegel im Werden fand; war es ihm um etwas anderes zu thun, als um den Nachweis eines Gesetzes von gleicher Giltigkeit für das „innere Denken" wie für die „äußere Natur"? Was er an Hegel's Dialektik bekämpft hat, ist, streng genommen, nur deren Anwendung im Dienste der Teleologie. Aber nicht diese hat er bekämpft; für diese trat er vielmehr ein, suchte nach Waffen, die zu diesem Kampf sich besser eigneten, und als Einer der Würdigsten sie zu führen, fand er sie in der Rüstkammer des größten geistigen Heroen des Alterthums, Aristoteles. Wir stehen gewiß unter den Bewunderern dieses Mannes in erster Linie; bedenken wir, zu welcher Zeit er gelebt, über welche Mittel er verfügt hat, und wie viel von dem, was er vor zweiundzwanzig Jahrhunderten gelehrt, heute noch gilt; so müssen wir gestehen, daß er unerreicht dasteht: alle, die heute noch den Zweckbegriff aufrecht halten wollen, müssen zu ihm zurückgreifen. Eine andere Frage ist es, ob der Weise von Stageiros heute noch, wenn ihm zu Gebote ständen die Resultate der Naturforschung unserer Tage, die Welt als nach einem bestimmten Plan und zu einem bestimmten Zweck

erschaffen denken würde? Wir bezweifeln es. Wir bezweifeln aber auch, daß Hegel, wenn ihm durch den Darwinismus die Descendenztheorie begreiflich geworden wäre, seine Idee nicht modificirt hätte. Mit seiner „Entstehung der Arten" hat Darwin der Teleologie den Todesstoß versetzt, und mit der Unwandelbarkeit der Gattung ist das An- und für-sich-sein der Idee gefallen. Hegel's Monismus läßt als ein spiritualistischer sich bezeichnen, und in der Mitte zwischen diesem und dem materialistischen, und zwar als die lebendige Einheit beider, liegt unser Monismus, dem die Idee nichts anderes ist, als die sich selbst begreifende Materie.

Wir können unmöglich bei allem und jedem sinnliche Anschauung und materiellen Nachweis fordern; aber auf was wir bei einer Weltanschauung nicht verzichten dürfen, ist, daß der Bau von unten beginne und die natürliche Grundlage nie verlasse. Mit Recht wird aller Idealismus verworfen, der von dieser Forderung absieht, und ganz auf seine Faust in's Blaue speculirt. Vom Materialismus unterscheidet sich unser Idealismus am schärfsten durch die Methode: jener will alles sinnlich anschauen oder mindestens berechnen; dieser strebt nach dem Begreifen, und gelangt dadurch auch zu ethischen Begriffen, ohne sich aber je mit der Forschung in Widerspruch zu setzen. Der Idealismus, dem wir huldigen, geht in der Anthropogonie vom Darwinismus, in der Seelenlehre von der Physiologie aus. Von dem Geiste, den man denken mochte, so lang man den Menschen als separat erschaffene Gattung vor sich hatte, kann nicht mehr die Rede sein, sobald man zwischen seinem Ursprung und dem alles Daseienden keinen Unterschied macht, und diesen Ursprung auf einen physikalischen Proceß zurückführt. Wir anerkennen einen Geist; aber wie die Körperlichkeit nur unter gewissen Bedingungen zum Wesen sich erhebt, so kann auch das Geistige nur unter gewissen Bedingungen zur Aeußerung oder Erscheinung gelangen. Wir verwahren uns ausdrücklich gegen jede Modificirung dieses Fundamentalsatzes, nach welcher der Geist überall in Wirksamkeit wäre. Der Geist kommt erst im Menschen zur Entfaltung seiner

selbst, und seiner speciell menschlichen Zweckbegriffe. Diese Erscheinung nehmen wir gerade so wahr, wie diejenigen, die wir als sinnliche Wahrnehmungen bezeichnen. Wie es Sinnestäuschungen giebt, so giebt es Täuschungen auch da, und Sache des Denkens ist es, die Gränze der Täuschung zu bestimmen. Alle Wahrnehmungen sind, wie auch Kant sagt, innerer Art; damit wir wahrnehmen können, müssen wir darnach gebildet sein, und wie wir der Sinne zu den sinnlichen Wahrnehmungen bedürfen, so bedürfen wir zu den geistigen Wahrnehmungen des Geistes. Indem nun unsere Kosmogonie von einem unendlich theilbaren Stoff ausgeht, der im menschlichen Gehirn die höchste Differenzirung erreicht, erklärt sie uns einerseits die Befähigung des Menschen zu geistigen Thätigkeiten, und giebt sie uns anderseits vom Ganzen einen ideellen Begriff, durch den wir uns als Eins mit ihm fassen, und zum Erkennen eines allgemein giltigen Gesetzes uns erheben. Damit sprechen wir aber kein vollendetes Naturerkennen aus; dazu müßten wir wissen, was der Stoff an sich ist, und darnach oder nach dem Ding an sich zu fragen, wäre dasselbe.

Uebergehen wir nun zu den Bedingungen, unter welchen der Geist im Menschen zur Erscheinung kommt, so stoßen wir bei der Forschung nach der Natur des Bewußtseins auf eine unüberwindliche Schwierigkeit, wenn wir die Empfindung auffassen als unzertrennlich von einem mehr oder minder klaren Gefühl. Legen wir dagegen in sie nicht mehr hinein, als darin ist; betrachten wir sie einfach als das Reagiren des Organischen, und zwar nicht blos bei im vollsten Sinn des Wortes lebendigen Organismen, sondern auch bei Theilen von Organismen, solang nämlich nicht alles Leben daraus entschwunden ist: so erweist sich die bewußtwerdende Empfindung als etwas, das nicht im einzelnen Theile, wo es zur Erscheinung kommt, zu suchen ist, sondern im Organismus als Ganzem. Wir nehmen daher an, daß wir zum Bewußtsein einer Empfindung, zum eigentlichen Gefühl und folglich zum Bewußtsein überhaupt nur dadurch gelangen, daß eine Empfindung in das Gehirn geleitet, und dort, als in der cen-

tralen Zusammenfassung des Ganzen, dem Individuum als solchem mitgetheilt wird. Diese Mittheilung ist eine Vorstellung, durch die das Individuum mit der Empfindung bekannt wird, durch die es sie fühlt, und es sind demnach die Vorstellungen einfach Gefühle. Ueber die Thätigkeit des Gehirns beim Vorstellen, beziehungsweise beim Denken, giebt uns heute schon die Wissenschaft sehr werthvolle Aufschlüsse, und es kann sein, daß die Physiologie so riesige Fortschritte macht, daß eine Zeit kommen wird, in welcher sie den ganzen Denkproceß im Gehirn uns ad oculos demonstrirt. Diese Möglichkeit kann nicht bestritten werden, aber bestritten muß werden, daß wir jetzt schon so weit sind. Allerdings wird von mancher Seite behauptet, daß die Physiologie jetzt schon uns zeige, was das Denken sei. Es giebt eben Blindgläubige und Heuchler in der Wissenschaft wie in andern Dingen. Wer aber gewissenhafte Forscher wie Wundt, Maudsley, Horwicz studirt, kann leicht sich überzeugen, daß die wichtigsten Erklärungen auf Annahmen beruhen. Dazu kommt, daß alle noch zu findenden Organe, wie die schon gefundenen, nur Organe des Denkens sein können, die uns zwar sagen werden, wie gedacht wird, aber nicht, was denkt.

Hier ist der Punkt, auf welchem das Gebiet der Philosophie beginnt; und alles, was die Naturforschung von ihr fordern darf, aber auch soll, ist, von keinen Hypothesen auszugehen, von welchen nicht auch sie ausgehen könnte. Der Hypothesen kann auch die Naturforschung nicht entrathen, und als mehr denn eine solche geben wir unsere Anschauung nicht aus; aber was wir von ihr behaupten können, ist, daß sie von selbst aus der Natur der Sache sich ergiebt, und, weit entfernt, mit den künftigen Entdeckungen der Wissenschaft in Widerspruch gerathen zu können, sie vielmehr in sich schließt, wie z. B. die Descendenztheorie die Selectionslehre in sich geschlossen hat. Dies kommt daher, daß unsere Hypothese der Thätigkeit des thierischen Organismus keine fremde Thätigkeit beifügt.

Nach unserer Anschauung ist die organische Centralisirung eine freiere, als die mechanische: nicht auf einem bestimmten Punkte

des Gehirns findet sie statt, sondern sie liegt in der unendlichen Differenzirung des ganzen Gehirns, und in dieses übergehend, ist auch der ganze Organismus an der Seelenthätigkeit betheiligt. Was noch alles in Zukunft die Physiologie an Organen des Denkens im Gehirn nachweisen mag, wird für eine weitere Differenzirbarkeit des Stoffs sprechen; und die Unermeßlichkeit des Feldes, das durch unsere Hypothese der Forschung erschlossen wird, kann zum mindesten als eine Einschränkung der Forschung nicht angesehen werden. Das Hauptgewicht liegt für uns auf dem Individuum als Totalität. In der Durchsichtigkeit, welche diese Totalität durch die Höhe der Differenzirung erlangt, liegt das Geistige der Erscheinung. Keine bestimmte Seele, die, wenn auch als einfaches Wesen, oder als Einheit einer Vielheit einfacher Wesen gedacht, unvereinbar wäre mit dem Monismus, und ebenso in Widerspruch stände mit der Unendlichkeit des Stoffs, dessen Theilbarkeit keine einfache Wesen kennt; keine bestimmte Seele im Individuum, das Individuum selbst denkt, wie auch das Individuum selbst fühlt: aber es fühlt und es denkt nur ein solches Individuum, das durch die Centralisirung seines Organismus und die Differenzirung seines Centrums befähigt ist, sich die Empfindungen vorzustellen, welche die es umgebende Welt im Weg des Reizes in ihm hervorruft.

Für diesen Begriff der Empfindung, den wir bereits an anderem Orte ausführlich entwickelt haben, [1]) also gegen die gewöhnliche Auffassung, wonach die Empfindung überhaupt mit Gefühl verbunden ist, spricht noch ein weiterer, sehr gewichtiger Umstand. Es droht durch diese Auffassung dem gesammten Gebiete der Vorstellung eine heillose Verwirrung. Eine solche Empfindung ist unerklärbar, weil sie nur dadurch zu erklären wäre, daß man bei der ganzen Natur eine Art Beseelung voraussetzt. Diese Voraussetzung stößt auf die Schwierigkeit, daß einerseits die gefühlte Empfindung ohne Vorstellung nicht denkbar ist, anderseits die Vor-

[1]) Gefühl, Bewußtsein, Wille, eine psychol. Studie, Wien 1876, S. 22 ff.

stellung als Sache des Bewußtseins sich geltend macht. Da ist es nun naheliegend, ja die einzige Rettung, die Vorstellung durch einen Machtspruch vom Bewußtsein zu trennen, und die Befähigung dazu nicht etwa dem Gehirn, sondern der Atomseele oder der Naturseele überhaupt zu vindiciren. Dadurch gelingt nichts Geringeres, denn das Unbewußte als etwas hinzustellen, das zwar nicht denken soll, aber genau das thut, was wir denken nennen, ja es darin zur höchsten Weisheit bringt. Wir kommen später darauf zu sprechen, und wollen hier nur zugeben, daß dieses Unbewußte mit seinen eigenthümlichen, unsagbar dunkeln Vorstellungen zur Erklärung des gesammten Werdens in der Natur ganz außerordentlich bequem ist. Insbesondere ist es der Instinct, der dem Erfassen keine Schwierigkeit mehr bietet: was nämlich gemeiniglich damit bezeichnet wird, thut ganz aus sich selbst das Unbewußte. Glücklicherweise besteht eine unversöhnliche Feindschaft zwischen der ächten Wissenschaft und der Bequemlichkeit, und man kann sagen, daß man jene daran erkennt, daß sie auf diese gar keinen Werth legt.

Und so sind wir in der glücklichen Lage, von einem Mann der ächten Wissenschaft, dessen ganze Forschung ein einziger riesiger Beweis ist, daß zur Annahme wie zur Ablehnung einer Theorie nur die triftigsten Argumente ihn bewegen können, ein Wort in's Treffen zu führen. Oscar Schmidt sagt:[1] „Lamarck berührt den Kampf aller gegen alle, findet aber nicht das Wort der natürlichen Züchtung. Er ist sich der beiden Factoren der Vererbung und Anpassung vollkommen bewußt, es fehlt aber seinen Anschauungen und Ueberzeugungen der Nachdruck der detaillirten Beweise. Wie fein er aber das Leben aufgefaßt, möge aus seiner Erklärung der Instincte hervorgehen. Alle Acte des Instinctes werden nach ihm vollzogen unter Anregungen, welche erworbene Neigungen (penchans acquis) auf das Nervensystem ausüben; und indem diese Acte kein Product einer Ueberlegung, Wahl oder eines Urtheiles sind, befriedigen sie immer sicher und fehlerlos

[1]) Descendenzlehre und Darwinismus. 2. Auflage, Leipzig 1875, S. 114.

die gefühlten Bedürfnisse und die aus der Angewöhnung hervorgegangenen Neigungen. Wenn aber diese Neigungen zur Erhaltung der Gewohnheiten und zur Erneuerung der darauf bezüglichen Handlungen einmal erworben sind, so vererben sie sich alsdann in den Individuen mittelst der Fortpflanzung, welche den Bau und die Disposition der Theile in dem erlangten Zustande erhält, so daß dieselbe Neigung schon in den jungen Individuen sich vorfindet, ehe sie dieselbe ausüben. Allerdings reicht, wie Darwin gezeigt, diese Erklärung nicht für alle Thatsachen des Instinctes aus, steht aber doch hoch über der heutigen „Philosophie des Unbewußten", welche den die Instincte ausführenden Organismus durch ein außerhalb desselben befindliches metaphysisches Wesen zweckmäßig regiert werden läßt". — Also „kein Product einer Ueberlegung, Wahl oder eines Urtheils", mithin keinerlei Denken, nichts auf Vorstellungen Beruhendes ist der Instinct. Gerade weil wir es der Physiologie verdanken, daß es unzweifelhaft feststeht: nichts von dem, was wir geistige Thätigkeiten nennen, könne ohne Mitwirkung des Gehirns sich vollziehen; dürfen wir nicht Acte des Denkens dort voraussetzen, wo das Grundorgan fehlt. Es hieße dies, mit der Einen Hand leichtsinnig verschleudern, was die andere Hand mühsam erarbeitet hat; es gliche dies dem Treiben gewisser Freigeister, welche die Religion schmähen, aber auf Zauberei halten; es ist die im Gewande der Wissenschaft einherschreitende Unwissenschaftlichkeit, die an Wunder glaubt, und damit geholfen zu haben meint, daß sie einen andern Namen dafür gefunden hat. Der Instinct, nie zu verwechseln mit dem Handeln aus Ueberlegung, und ganz unabhängig von aller Teleologie, bietet der Forschung ein reiches Feld der Beobachtung und Ergründung von Gesetzen, die das Leben und Weben der Natur beherrschen. Wir sind in der Lage, einen Fall mitzutheilen, der sich auf den Nestbau der Vögel bezieht, und von dem bei Wallace,[1]) der doch diesem Gegenstande

[1]) Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl, deutsch von Meyer, Erlangen 1870.

stellung als Sache des Bewußtseins sich geltend macht. Da ist es nun naheliegend, ja die einzige Rettung, die Vorstellung durch einen Machtspruch vom Bewußtsein zu trennen, und die Befähigung dazu nicht etwa dem Gehirn, sondern der Atomseele oder der Naturseele überhaupt zu vindiciren. Dadurch gelingt nichts Geringeres, denn das Unbewußte als etwas hinzustellen, das zwar nicht denken soll, aber genau das thut, was wir denken nennen, ja es darin zur höchsten Weisheit bringt. Wir kommen später darauf zu sprechen, und wollen hier nur zugeben, daß dieses Unbewußte mit seinen eigenthümlichen, unsagbar dunkeln Vorstellungen zur Erklärung des gesammten Werdens in der Natur ganz außerordentlich bequem ist. Insbesondere ist es der Instinct, der dem Erfassen keine Schwierigkeit mehr bietet: was nämlich gemeiniglich damit bezeichnet wird, thut ganz aus sich selbst das Unbewußte. Glücklicherweise besteht eine unversöhnliche Feindschaft zwischen der ächten Wissenschaft und der Bequemlichkeit, und man kann sagen, daß man jene daran erkennt, daß sie auf diese gar keinen Werth legt.

Und so sind wir in der glücklichen Lage, von einem Mann der ächten Wissenschaft, dessen ganze Forschung ein einziger riesiger Beweis ist, daß zur Annahme wie zur Ablehnung einer Theorie nur die triftigsten Argumente ihn bewegen können, ein Wort in's Treffen zu führen. Oscar Schmidt sagt:[1]) „Lamarck berührt den Kampf aller gegen alle, findet aber nicht das Wort der natürlichen Züchtung. Er ist sich der beiden Factoren der Vererbung und Anpassung vollkommen bewußt, es fehlt aber seinen Anschauungen und Ueberzeugungen der Nachdruck der detaillirten Beweise. Wie fein er aber das Leben aufgefaßt, möge aus seiner Erklärung der Instincte hervorgehen. Alle Acte des Instinctes werden nach ihm vollzogen unter Anregungen, welche erworbene Neigungen (penchans acquis) auf das Nervensystem ausüben; und indem diese Acte kein Product einer Ueberlegung, Wahl oder eines Urtheiles sind, befriedigen sie immer sicher und fehlerlos

[1]) Descendenzlehre und Darwinismus. 2. Auflage, Leipzig 1875, S. 114.

die gefühlten Bedürfnisse und die aus der Angewöhnung hervorgegangenen Neigungen. Wenn aber diese Neigungen zur Erhaltung der Gewohnheiten und zur Erneuerung der darauf bezüglichen Handlungen einmal erworben sind, so vererben sie sich alsdann in den Individuen mittelst der Fortpflanzung, welche den Bau und die Disposition der Theile in dem erlangten Zustande erhält, so daß dieselbe Neigung schon in den jungen Individuen sich vorfindet, ehe sie dieselbe ausüben. Allerdings reicht, wie Darwin gezeigt, diese Erklärung nicht für alle Thatsachen des Instinctes aus, steht aber doch hoch über der heutigen „Philosophie des Unbewußten", welche den die Instincte ausführenden Organismus durch ein außerhalb desselben befindliches metaphysisches Wesen zweckmäßig regiert werden läßt". — Also „kein Product einer Ueberlegung, Wahl oder eines Urtheils", mithin keinerlei Denken, nichts auf Vorstellungen Beruhendes ist der Instinct. Gerade weil wir es der Physiologie verdanken, daß es unzweifelhaft feststeht: nichts von dem, was wir geistige Thätigkeiten nennen, könne ohne Mitwirkung des Gehirns sich vollziehen; dürfen wir nicht Acte des Denkens dort voraussetzen, wo das Grundorgan fehlt. Es hieße dies, mit der Einen Hand leichtsinnig verschleudern, was die andere Hand mühsam erarbeitet hat; es gliche dies dem Treiben gewisser Freigeister, welche die Religion schmähen, aber auf Zauberei halten; es ist die im Gewande der Wissenschaft einherschreitende Unwissenschaftlichkeit, die an Wunder glaubt, und damit geholfen zu haben meint, daß sie einen andern Namen dafür gefunden hat. Der Instinct, nie zu verwechseln mit dem Handeln aus Ueberlegung, und ganz unabhängig von aller Teleologie, bietet der Forschung ein reiches Feld der Beobachtung und Ergründung von Gesetzen, die das Leben und Weben der Natur beherrschen. Wir sind in der Lage, einen Fall mitzutheilen, der sich auf den Nestbau der Vögel bezieht, und von dem bei Wallace,[1]) der doch diesem Gegenstande

[1]) Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl, deutsch von Meyer, Erlangen 1870.

zwei ganze Kapitel widmet, nichts zu finden ist. Er scheint uns, insofern er Thiere mit Gehirn betrifft, welche mit Bewußtsein an die Arbeit gehen könnten, ein helles Licht auf die Natur des Instincts zu werfen, jedesfalls aber mit der Weisheit des „aus Zweckmäßigkeitsgründen schaffenden Unbewußten" unvereinbar zu sein.

Im Frühjahre 1871 beobachtete der practische Arzt Dr. Karl Waltner in Marburg an der Drau folgenden Fall. Die Schwalben kamen, und ein Paar schickte sich an, ein Nest zu bauen. Bald zog es die Aufmerksamkeit des ganzen Hauses auf sich, daß nur mehr Eine Schwalbe kam, und allein am Bau des Nestes fortarbeitete. Doch Eines Tages stellte sie die Arbeit ein, und da sah der Bau aus wie die Hälfte eines Nestes, das mit einem scharfen Messer von oben nach unten entzwei geschnitten worden wäre. Keine Möglichkeit darin zu sitzen, geschweige denn Eier hineinzulegen. So blieb es einige Zeit, ohne daß es die stets wiederkehrende Schwalbe weiter, als zu Klageliedern über die verfehlte Existenz, gebracht hätte. Da gesellte sich ihr eine Gefährtin zu, der Bau wurde wieder aufgenommen und in Kürze vollendet. Welche von den beiden Schwalben die zweite Hälfte fertig gebracht habe, ist nicht ermittelt worden; doch spricht die Vermuthung gegen den ersten Architekten. — Diese kleine Episode aus dem Thierleben, die übrigens in einem glücklichen Familienleben ihren Abschluß gefunden hat, lehrt uns, daß es die Natur oft sehr wörtlich nimmt mit der Theilung der Arbeit. Die Thiere thun eben, was sie können, und daraus, daß z. B. beim Nestbau keines das andere behindern will, bildet sich eine Gewohnheit, von der später gar nicht mehr abgegangen werden kann. Weit eher, als ein Bild dessen, was wir überlegtes Vorgehen nennen, giebt dieser Fall eine kleine Parodie davon, die einerseits den klaren Stempel vererbtes Thuns an sich trägt, anderseits uns beweist, daß der Zweckmäßigkeitsbegriff nur innerhalb des Kreises menschliches Denkens einen Sinn hat. Darum bewundern wir nicht weniger die zwei kleinen Schwalben, während wir dem modernen „großen Unbekannten", wenn er die Künstlerschaft beanspruchen wollte, offen erklären müßten, daß er mit

seiner „unbewußten Weisheit und Geschicklichkeit" gründlich blamirt wäre.

Der Instinct ist eine ererbte, rein mechanische Fertigkeit, bei welcher auf einen gegebenen Reiz bestimmte Bewegungen in bestimmter Ordnung mit größter Sicherheit erfolgen. Seine Rathlosigkeit in Ausnahmsfällen stände, wenn es sich um Urtheil und Ueberlegung handelte, im flagrantesten Widerspruch mit der Vollendung seiner Leistungen. Er läßt sich vergleichen dem Hersagen von etwas ohne Verständniß auswendig Gelerntem; auch da kann man nicht bei jedem beliebigen Punkte beginnen, und so oft man stecken bleibt, so oft muß man wieder von vorne anfangen. Weit eher, als das Thun des Instinctes auf irgend ein Denken, wäre auch das Handeln des Menschen auf Mechanik zurückzuführen: das Meiste ist ererbt oder durch Uebung erworben, und vollzieht sich dann in einer Reihe von Bewegungen, die mit Nothwendigkeit auf einander folgen. Die Reflexion ist etwas Begleitendes; das Bestimmende ist der individuelle Charakter, und der ist angeboren. Unsere Freiheit ist nicht Willkür, sondern Läuterung der Triebe: wir sind frei, wenn unsere Triebe uns nicht über den Kopf wachsen, wenn sie in Einklang stehen mit dem, was wir als gut erkennen, kurz, wenn wir selbst wollen, was geschehen soll oder geschehen muß. Das Mechanische nachweisen zu können, nicht nur auch in der organischen, sondern auch in der geistigen Natur, ist die Vollendung einer Weltanschauung, deren erster und letzter Grundsatz Einheitlichkeit ist. So wenig, als die Seele oder irgend eine Kraft, ist der Wille etwas für sich: er ist nichts, als das vorgestellte Begehren, wie das Denken nichts ist, als die Verknüpfung der Vorstellungen. Nur so können wir Denken und Wollen auffassen als die zwei höchsten Gegensätze des Gefühls, das selber nichts ist, als die in einem vollständig centralisirten Organismus zur Vorstellung werdende Synthese der Empfindung.

Daß Schopenhauer den Willen als etwas für sich Seiendes ansah, geschah nur in Folge einer Verwechselung des Willens

mit der alten Seelenvorstellung. Hätte er nicht aus dem Erfahrungssatz vom zureichenden Grunde einen Entdeckungssatz gemacht, so würde er gewiß nicht sich haben verleiten lassen, das, was er als agirend in sich wahrnahm, für das Ding an sich zu halten, anstatt einfach darin eine Wirkung zu erkennen, die wie jede andere ihre Ursache haben muß. Es war ganz logisch, daß ihm eine so beseelte Welt, nachdem er Gott und seinen Himmel daraus gestrichen hatte, nur mehr Hölle und Fegefeuer darbot; und es kann nur als ein Glück angesehen werden, daß er einen Nachfolger gefunden, der, seine Teleologie ad absurdum führend, die böse Saat zertreten hat. Wir können uns der Hoffnung nicht erwehren, daß eines schönen Morgens Herr von Hartmann lächelnd erklären wird, das sei der latente Zweck seiner „Philosophie des Unbewußten" gewesen. Während Schopenhauer, mit seiner Armensünder-Weltanschauung bis in's Innerste verwachsen, nicht blos als Prediger, sondern auch als Bekenner des äußersten Pessimismus, diesem gemäß auch lebte; malt uns Hartmann dieses irdische Leben in womöglich noch düsterern Farben, schließt aber seine Selbstbiographie mit einem reizenden Familienbilde, dem „ein philosophischer Freund" Ausdruck giebt mit den Worten: „wenn man wieder einmal heitere und zufriedene Gesichter sehen will, so muß man zu den Pessimisten gehen".[1]) Freilich der Schein trügt, und manches lächelnde Antlitz verbirgt einen tiefen Gram; es bleibt uns demnach nichts übrig, als, bis zum Erfolgen einer bündigen Erklärung, Herrn von Hartmann ernst zu nehmen.

Uebrigens sind wir uns wohlbewußt, daß unser Festhalten an der Idee, trotz Darwin und Mechanik auf Manchen einen ähnlichen Eindruck machen wird, wie auf uns das Festhalten an einem allmächtigen Willen, der unbewußt die höchste Weisheit entfaltet, dabei aber die Menschheit über alle Maßen unglücklich macht. Allein erstens ist bei unserer Auffassung des Geistes die

[1]) Studien und Aufsätze, Berlin 1876, I. Lieferung, S. 41.

Idee nichts Metaphysisches. Dann sind wir der Ueberzeugung, daß Platon und jeder, der ihm gefolgt ist, nicht blos darum die Idee hochgehalten hat, weil ihm die Gattungen als ewig unwandelbare Typen galten, sondern weil die Ideen einen hohen Werth haben, den der wandelbare Artbegriff unangetastet läßt. Oder ist etwa die Erfahrung werthlos geworden, und bietet sie nicht vielmehr noch immer der Forschung den einzigen Stützpunkt, seit wir wissen, daß wir nur individuelle Vorstellungen von den Dingen haben, und daß unsere sinnliche Gewißheit sich beschränkt auf den Begriff einer Wechselwirkung zwischen Reiz und Reizungsfähigkeit? Für unsere Erfahrung sind die Dinge da nach wie vor. Durch die Erfahrung ist unser Denken allmälig zu Unterscheidungen und zu den Begriffen Raum, Zeit, Causalität, Einzelnes, Vieles, Wechselwirkung, Totalität, All, Unendlichkeit u. s. w. gekommen. Nicht nur die lebendigen Arten, alles, was wir als Inbegriff oder Gesetz auffassen, hat uns bekannt gemacht mit dem, was wir das Reich der Ideen nennen. Die Ideen sind da, sind unser eigen, sind unzertrennlich von unserm Wissen, wie die sinnliche Anschauungsweise; die Ideen, unsere zu Begriffen geläuterte Erfahrung, sind das unveräußerliche Gut des denkenden Menschen, um nicht zu sagen, er selbst. Von der Richtigkeit, vom Adäquatsein, von der Klarheit unserer Begriffe ist der Werth unseres Denkens und Wissens abhängig. Unsere gesammte Forschung hat keinen andern Zweck, als zu Begriffen zu gelangen, auf die ein Verlaß ist; und gelangen wir dazu, so hängen wir daran, als an dem besten Theil unseres Selbst. Die Descendenzlehre ist eine Idee, der Monismus ist eine Idee, die Menschheit ist eine Idee. Die Ideen sind die Sterne am dunkeln Himmel unseres Wissens. Durch Arbeit entdecken wir sie, und durch Arbeit, durch die höchste Anspannung unserer besten Kräfte streben wir nach dem Begreifen unserer Anschauung. Was auf diesem Weg der Beschwerde als ein unerschöpflicher Quell der Kraft uns mit Muth und Selbstvertrauen erfüllt, ist das Ideal. Der Materialist nennt's anders, aber auch er hat sein Ideal, auf das sein ganzes Dichten und

Trachten gerichtet ist. Er abstrahirt sich die Descendenzlehre und beleuchtet mit diesem Licht sein Forschen, sammelnd jedes Zeugniß, das dafür oder dagegen spricht, gewissenhaft prüfend von allen Seiten. Ist das nicht das Ideal der Forschung? Auf Grund der Erscheinungsweisen und ihrer Verwandtschaft denken wir einen Stoff von solcher Theilbarkeit, daß mit der unendlichen Differenzirbarkeit die Differenzirung selbst gegeben ist, und mit ihr eine ewige Bewegung, die als Kraft wirkt, und Wärme schafft und Werden und Leben und Geist; und an der Hand dieses Ideals des Monismus forschen wir nach Erscheinungen, welche die All-Einheit bestätigen. Wir machen uns ein Ideal der Menschheit, das Ideal der Ideale, dem all die andern dienen, wie untergeordnete Zwecke dem Endzweck. Unsere kostbarsten Errungenschaften aus den Gebieten der Wissenschaft und Kunst legen wir nieder auf den Altar der Menschheit, und finden damit alle Mühen belohnt, jedes Opfer vergolten. Auch bei diesem Ideal streben wir rastlos nach Vervollkommnung unserer Kenntniß, aber wir gehen weiter: unsere Kenntniß kommt der Menschheit zu Gute, und mit jeder Stufe, um die unsere Entwickelung erweitert wird, bringen wir die Menschheit selbst um eine Stufe ihrem Ideal näher. Was uns aber bei diesem Ideal, wie bei jedem andern, die Aechtheit verbürgt; was allein darüber uns beruhigen kann, daß der Stern, dem wir folgen, kein Hirngespinnst ist, sondern wahrhaftiges Licht, das uns den rechten Weg weist, ist das Beruhen des Ideals auf einer Idee, auf einem adäquaten Begriff.

Zum Schluß wollen wir es wiederholen, und in bestimmtester Weise wiederholen: daß es keinen andern Weg zu den Ideen giebt, als den Weg der Wissenschaft. Unser Idealismus hindert uns nicht die Worte zu unterschreiben, daß die Leistung eines Materialisten, die uns Aufschluß giebt über die Thätigkeit der kleinsten Nervenfaser, werthvoller ist, als die eines Idealisten, der ein ganzes philosophisches System zu Tage fördert. Allein es kann jeder nur auf dem Felde arbeiten, das ihm erschlossen ist, und

glücklicherweise bedarf die Menschheit der Philosophen nicht, um zu Ideen und Idealen zu gelangen. Die Aufgabe der Philosophie ist es, die Ideale zu läutern, alles davon abzusondern, was mit den Resultaten des Wissens in Widerspruch steht; denn Klarheit ist der Stempel der adäquaten Idee, und zur Klarheit führt allein die Erkenntniß.

Zweites Kapitel.

Das Unbewußte.

Mit Recht wendet sich Oscar Schmidt in dem angeführten Werke gegen die traurige Thatsache, daß bei den allgemeinen Fragen, in welchen das Individuum mit dem Weltganzen sich auseinander zu setzen sucht, das Urtheil der Menschen den riesigen Fortschritten auf den Gebieten des Wissens, der Industrie, des Verkehrs u. s. w. nicht entspricht. Wie wenn es ganz gut mit der Aufklärung des Jahrhunderts sich vertrüge, werden von den Spiritisten, die sectenartig sich zusammenthun, Geister Dahingeschiedener citirt. An Wunder glaubt Niemand, aber die Wunderdoctoren machen die besten Geschäfte. Hexen werden keine mehr verbrannt, aber Ketzergerichte sind noch immer möglich. „Wie zu Aristophanes' Zeiten läßt sich noch heute die Menge, auch ein großer Theil der „„Gebildeten"", durch Schwindel und Phrase imponiren." Und während Millionen und aber Millionen entrüstet sich abwenden würden, wollte man ihnen anmuthen, an physikalischen Experimenten der überraschendsten Art etwas Uebernatürliches zu finden, so sind doch eben diese Millionen nur zu geneigt „hinter den Lebensvorgängen einen Dualismus zu suchen und überall, wo es sich um die Erklärung des Lebens, die Zurückführung der Lebenserscheinungen auf die wahren natürlichen Ursachen handelt, die Möglichkeit einer solchen Erklärung und Erkenntniß geradeweg zu läugnen, und das Leben in das Gebiet des Unnahbaren und Mystischen zu verweisen." [1]) Dies alles ist nur zu richtig, und man braucht nur um sich zu blicken, will man sich überzeugen, daß die Bildung nur mildernd, nicht ausrottend dem Unsinn entgegentritt. Prüft man aber die Sache genauer, so gelangt man zur Wahrnehmung, daß die Wissenschaft nicht gänzlich von der Mitschuld sich lossprechen läßt. Der Spiritismus findet einen Halt an philosophischen Systemen, die einer großen Verbreitung sich erfreuen, und diese Systeme finden — das ist es vornehmlich was wir meinen — ihrerseits einen Halt in Anschauungen, die von naturwissenschaftlicher Seite gefördert werden. Wir haben da nicht Wallace im Auge, der im letzten Kapitel seiner Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl zu einer Auffassung des Willens in vollkommen spiritistischem Sinn sich bekennt. In seiner Art bildet dieser geniale Forscher eine Ausnahme, und was uns vorschwebt, ist ein nicht ausnahmsweise auftretender Begriff der Empfindung, der dem Unbewußten und seinem Hellsehen den Stützpunkt einer in streng wissenschaftlichen Kreisen zur Geltung gekommenen Hypothese darbietet.

Wir sehen, vom Unbewußten sprechend, gänzlich von allem ab, was bei den sogenannten Medien der Spiritisten bewußtes Geschäft, um nicht zu sagen, Betrug ist. Ebenso sehen wir ab vom animalischen Magnetismus. Er ist nichts Neues, und daß er merkwürdige Erscheinungen veranlasse, die, wie so vieles der Erklärung harren, bestreitet niemand. Aber ebenso ausgemacht ist es, daß er einer practischen Anwendung widerstrebt, und seine glänzendsten Erfolge im Bereich der Selbsttäuschung feiert. Das Klopfgeisterwesen und was damit zusammenhängt erklärt sich vielleicht am besten aus der Unzulänglichkeit des einfachen Magnetismus; aber unerklärlich wäre der Aufschwung, den dieser moderne Hexensabbath plötzlich genommen hat, blickte nicht hier und da Schopenhauer'scher Einfluß durch. Seine Lehre vom Willen, der nach dem Tode des Leibes noch immer fortleben kann, ist, besonders für die gebildetern

[1]) A. a. O. S. 2.

Spiritisten von namhafter Beruhigung. Dazu kommt, daß er offen gesteht, seine tiefsten philosophischen Funde der Intuition [1]) zu verdanken, womit, zumal aus der Feder eines so bekannten Mannes, dem Mysticismus Thür und Thor geöffnet wird. Herr von Hartmann überbietet den Meister in allem, folglich auch darin; aber er thut es in sehr feiner Weise, lehnt sich gerne an die heiligen Schriften, und nennt Spinoza die Blume des philosophischen Mysticismus! [2]) Seinen Standpunkt präcisirt er mit folgenden Worten: [3]) „Es ist im wachen Zustande bei mystischer Stimmung ebenso schwer, eine wahrhafte Eingebung des Unbewußten von bloßen Einfällen der Phantasie zu unterscheiden, als einen hellsehenden Traum von einem gemeinen; wie hier nur der Erfolg, so kann dort nur die Reinheit und der Werth des Resultates diese Frage entscheiden. Da aber die wahren Inspirationen immer seltene Zustände sind, so ist leicht einzusehen, daß bei Allen, die solche mystische Eingebungen herbeisehnen, sehr viele Selbsttäuschungen auf eine wahre Eingebung kommen müssen, es ist also nicht zu verwundern, wie viel Unsinn die Mystik zu Tage gefördert hat, und daß sie deshalb jedem rationellen Kopfe zunächst heftig widerstehen muß".

Helldenken und Hellsehen sind zweierlei, und wir empfehlen diese Stelle einer besonderen Aufmerksamkeit. Die ganze Methode ist darin gekennzeichnet. Beim Traum entscheidet der Erfolg! Und beim Hellsehen die Reinheit und der Werth des Resultates! In allen Erscheinungen der Natur weist uns Hartmann das Walten des Unbewußten nach, und immer klappt es. Warum? Weil er selbst es hineinlegt, nachdem er es als allmächtig erklärt hat, und sodann die Vollendung der Erscheinung nur auf Rechnung des Unbewußten gesetzt werden kann. Die Facta, die er erklären soll, werden im Handumdrehen zu lauter Bestätigungen seiner Erklärung.

---

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig 1873, Band I, S. 204 und 209 ff.

[2]) Philosophie des Unbewußten, Berlin 1869, S. 288.

[3]) A. a. O. S. 289.

Daher das Täuschende in seiner Darstellung, deren Geheimniß darin besteht, daß an die Stelle des Einen Unbekannten, ein anderes Unbekanntes gesetzt, dieses aber als ein Bekanntes behandelt wird. Die Mystik hat's leicht, sie weiß alles.

Nun fragen wir aber, ob es nicht auch Mystik ist, und zwar eine Mystik, welche philosophischen Systemen wie die eben angedeuteten unter die Arme greift, wenn von naturwissenschaftlicher Seite dem Atom Empfindung zugeschrieben wird? Es unterliegt keinem Zweifel, daß Empfindung allem Organischen eigen ist: nicht blos die Organe, jede Zelle, das kleinste protoplasmatische Gebilde, alles Lebendige empfindet. Die Frage ist nur, was Empfindung sei und woher sie komme? Wir geben zu, daß die idealistische Philosophie seinerzeit zu weit gegangen ist, und daß ihre Behauptungen mit vollem Recht von der Naturwissenschaft zurückgewiesen worden sind. Allein mit den Behauptungen hätte nicht das Behauptende, hätte nicht die Philosophie selbst zurückgewiesen werden sollen. Es ist geschehen, und die Naturwissenschaft meinte am Berechnen ein Begreifen finden zu können. Es geht dies auch, so lange sich's um Unterschiede handelt, die sich in Ziffern ausdrücken lassen. Und so wurde denn gerechnet, und da hieß es: das Empfindende ist ein Zusammengesetztes, also eine Summe von Einheiten; eine solche Summe kann aber keine Eigenschaft aufweisen, die nicht schon in den Einheiten liegt; folglich sind schon die Einheiten, die wir Atome nennen, mit Empfindung begabt. Und da man die Empfindung als etwas Gefühltes, also mehr oder weniger Bewußtwerdendes ansah, so erschien das Bewußtsein in seiner höchsten Form als eine Summe von Empfindungen, und es ließ sich ganz gut schließen: folglich giebt es auch untergeordnete Bewußtseinscentren, und kann ein untergeordnetes Bewußtsein auch den kleinsten Theilchen Protoplasma nicht abgesprochen werden. Bis hierher — immer vorausgesetzt, daß es sich überall um Summen handle — geht die Sache ganz gut; und scheut man sich vor der logischen Consequenz, daß nach dieser Methode auch den Atomen Bewußtsein zukommt, so behilft man sich auch da mit dem Wörtchen: untergeordnet. Die

Hauptsache ist geleistet, Eines der größten Räthsel der Natur, das menschliche Bewußtsein ist kein Räthsel mehr. Freilich ist man das Eine Räthsel nur dadurch losgeworden, daß man ein noch schwierigeres Räthsel geschaffen hat: das empfindende Atom. Allein das läßt sich eine Hypothese nennen; nur unterläuft dabei die Fatalität, daß man, dem Atom Bewußtsein beilegend, das zu Erklärende selber zur Hypothese macht, durch die es erklärt werden soll. Oder gelangt man etwa zum Begriff Baum, wenn man einen Vorhang aufrollt, hinter welchem ein Baum steht? Durch das einfache Summiren nicht Verschiedener — und Verschiedenes darf man nicht summiren — kann man immer nur zu einem quantum und nie zu einem quale gelangen. Soll das Bewußtsein eine Summation von Empfindungen sein, so hat die untergeordnetste Empfindung, die des Atoms, mit Gefühl, d. h. mit einer Vorstellung verbunden zu werden. Geschieht aber das, so werden wir damit auf den Standpunkt des Wunders versetzt; denn Empfindung und Bewußtsein sind nicht mehr das Resultat bestimmter Bedingungen, sondern unvermittelt kommen sie zu Stande. Wir befinden uns auf einer schiefen Ebene, die uns nothwendig noch weiter bringt. Es geht nicht an, Einem zu gestatten, daß er sich darauf begebe, und von ihm zu fordern, auf einem beliebigen Punkt Halt zu machen. Das Unbewußte des Herrn von Hartmann ist ein untergeordnetes Bewußtsein, und dieses setzt untergeordnete Vorstellungen voraus. Von dort aus, wo er steht, ist es ganz logisch, ein untergeordnetes Denken anzunehmen, welches im Atom, das ohne Organe empfindet und dabei Gefühl hat, ganz gut ohne alle Organe zu Stande kommen kann. Und so geht es weiter. Nicht auf die complicirenden Bedingungen, auf die bedingungslose Einfachheit kommt es an, und da klärt sich allmälig von selbst die Sache dahin auf, daß das Untergeordnete das Höhere ist: der unbewußt denkende Instinct irrt nicht, wie das bewußte Denken, in der Intuition ist die Erleuchtung eine tiefere, und das Allsehende ist der blinde Naturtrieb. Das ist die Philosophie des Unbewußten, und eine Naturwissenschaft, welche ihr den Weg ebnet,

wird sich nicht bewußt, daß sie vor lauter Wissenschaftlichkeit den wissenschaftlichen Standpunkt verlassen hat.

Wir urtheilen nicht, wir constatiren nur die Thatsache, daß die Zurückführung der Weltentstehung auf Mechanik eine andere, als die eben charakterisirte Auffassung der Empfindung voraussetzt. Wir fordern von einer Erklärung, daß sie die Sache aufkläre, nicht aber noch mehr verdunkle. Daß wir wissen, zu keiner vollständigen Lösung aller Räthsel gelangen zu können, ist uns kein Grund, auf die mögliche Aufklärung zu verzichten. Unsere Erfahrung unterscheidet zwischen niedern und höhern Thätigkeiten in der Natur, und die letzteren werden uns begreiflicher, wenn wir sie mit einer höheren Entwickelung, als wenn wir sie mit einer unbekannten Größe in unmittelbaren Zusammenhang bringen. Wir unterscheiden zwischen anorganischer und organischer Natur, und langen beim Ermessen der Thätigkeiten jener mit dem einfachen Summiren aus. Bei der organischen Natur sehen wir uns nicht blos höhern Summen oder Summationen, sondern andern Verhältnissen der Einheiten gegenüber; denn die Frage würde nicht mehr lauten: Wie hoch ist die Summe? — sondern: Wer summirt? — oder: Wie wird summirt? Im Verlauf der Processe der anorganischen Natur kommt das Leben zur Erscheinung, nicht als etwas Fremdartiges, aber als etwas Neues und Anderes, als eine höhere Form des Daseins, welche noch vollständig zu erklären, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, die Wissenschaft durchaus nicht verzweifelt. Als das Charakteristische an dieser Daseinsform erkennen wir eine eigenthümliche Abgeschlossenheit, durch welche das, was wir schon in der anorganischen Natur als eine Art Individualisirung auftreten sehen, den Charakter des Entscheidenden annimmt. Aus demselben Grunde, aus dem wir bei der anorganischen Natur nicht von Individuen oder Personen reden, nämlich um vor einer Begriffsverwirrung uns zu hüten, haben wir beim Atom nicht von Empfindung zu reden. Eine bestimmte Summe ist allerdings vorhanden, aber nicht in ihr, nicht in ihrer Größe, sondern darin, daß sie eine Totalität darstellt, liegt das Charakteristikon. Das Conglomerat

ist eine Summe; die Kugel ist mehr als das. Man wird uns sagen, Totalität sei nur ein Begriff. Wir geben das zu, aber wird man uns dafür nicht auch zugeben, daß man ganz genau weiß, was man damit sagt? Die Abgeschlossenheit und Individualisirung, durch die das Lebendige hervorragt, hat eine andere Weise der Gegenüberstellung in Bezug auf die übrige Welt zur Folge. Das Agiren und Reagiren nimmt eine höhere individuelle Form an, und da es in der Natur der Sprache liegt, neue Begriffe mit neuen Worten festzuhalten, so hat man dieses Agiren Reiz, und dieses Reagiren Empfindung genannt. Gewiß ist die Empfindung nur die Fortentwickelung einer Fähigkeit des Atoms; aber die höhere Fortentwickelung ist der niederern Stufe fremd, und das Atom empfindet so wenig, als das Denken des neugebornen Kindes in reinen Begriffen sich bewegt. Mit der Entwickelung des Lebens geht die Entwickelung der Organe Hand in Hand, und da nicht blos das Individuum, sondern das kleinste Theilchen an ihm empfindet, auf Reize reagirt, so erweist sich die Empfindung als das organische Reagiren, oder wenn man lieber will, als das Reagiren des Lebendigen. Mit dem über- oder untergeordnet langt man nicht aus: bezeichnet man damit nur einen Größenunterschied, so ist's nicht richtig; und soll es mehr als das besagen, dann thut man besser, beim alten Wort zu bleiben. Wie die Empfindung zum Reagiren, so verhält sich das Bewußtsein zur Empfindung. Da haben wir es mit einer noch höheren Daseinsform zu thun, bei welcher die äußerliche Totalität des einfach Lebenden durch ein centralisirtes Nervensystem innerlich als jene Totalität auftritt, die wir Beseelung nennen: das Individuum nimmt den Charakter der Person an, und das bisher nur Objective schwingt sich zur Subjectivität empor. Das gesammte Empfinden läßt sich als objectiv bezeichnen, solang es auf den gereizten Theil sich beschränkt; erst dadurch, daß eine Empfindung in's Gehirn geleitet, und dort dem Individuum als Ganzem mitgetheilt wird, kommt die Empfindung als etwas Subjectives dem Object zur Erscheinung. Nicht der gereizte Theil, das Individuum als solches hat alsdann die Empfindung, es fühlt die

Empfindung, oder, was dasselbe ist, sie wird ihm bewußt. Reservirt man der so zum Bewußtsein kommenden Empfindung die Bezeichnung Gefühl; erfaßt man das Gefühl selbst als Vorstellung, welche von der Empfindung im Gehirn ausgelöst wird, und führt man solchergestalt das Bewußtsein in erster Linie auf das Gefühl zurück; so erscheint das Bewußtsein allerdings nicht mehr als etwas Uebernatürliches, aber auch die Vorstellung nicht als etwas, das von dem soeben angedeuteten physiologischen Processe getrennt gedacht werden kann. Dann giebt es aber auch Vorstellungen nur, wo es ein Gehirn giebt, und findet sich für das Denken der unbeseelten Natur nicht der leiseste Anhaltspunkt: das Philosophiren des Unbewußten hat ein Ende. Legt man dagegen dem Atom Empfindung bei, so giebt es keinen Grund, ihm nicht auch die Befähigung zur Vorstellung beizulegen, und die Philosophie des Unbewußten hat Recht.

Anlangend die Fortentwickelung des Bewußtseins müssen wir wieder auf unsere psychologische Studie verweisen, hier aber noch anmerken, daß unsere Auffassung des Bewußtseins in dieser subjectiven Form die Gränzen nicht überschreitet, welche Kant's Kritik dem Denken gezogen hat. Wir greifen nach keinem übernatürlichen Princip, wir unterscheiden nur zwischen Erscheinung und Erscheinung, und urtheilen nur auf Grund der Erfahrung. Wir forschen nicht nach der Natur eines Ding an sich, und haben daher auch nicht nöthig, wie Schopenhauer, damit zu beginnen, Kant als einen Sophisten hinzustellen. Für uns hat Kant unwiderleglich bewiesen, daß die Denkformen keinerlei Realität haben: es handelt sich immer nur um die Weise, in welcher wir die Gegenstände der Erfahrung begreifen. Wenn wir von etwas sagen, daß es sich nur begreifen lasse als etwas Uebersinnliches oder Mystisches, so sagen wir damit nur, daß es unbegreiflich sei. Leben und Bewußtsein sind sowenig etwas an sich, als der Raum, den ein Gegenstand einnimmt, oder die Zeit, in der eine Bewegung sich vollzieht. Kant wird mißverstanden von jenen, welche ihm ein Festhalten an den angeborenen Begriffen im alten Sinn anmuthen; er wird aber auch mißverstanden von jenen, die da meinen, er

habe das ganze Geschäft der Philosophie damit für abgethan gehalten, daß er die Nichtigkeit alles Transscendenten für immer blosgelegt hat. Er bedurfte seines ganzen Lebens und seiner ganzen Arbeitskraft, um die alte Metaphysik zu überwinden: und das hat er denn auch vollständig geleistet für jeden, der ohne Nebenabsichten zu denken vermag. Damit ist nicht gesagt, daß es nicht ein Drittes gebe; und gerade indem Kant gegen den falschen, über alle Erfahrung hinausgreifenden Idealismus sich verwahrt, hat er auf das fruchtbare Feld des ächten Idealismus hingedeutet, für den das Unendliche als Ganzes kein Widerspruch ist, weil er es nur faßt als Idee, weil ihm das Gedankending kein Ding für oder an sich, sondern nur die Wahrheit der sinnlichen Erscheinung ist. Daß es einen Stoff giebt, wissen wir, weil wir sonst zu keiner sinnlichen Erfahrung kommen könnten; aber was der Stoff sei, können wir nicht wissen, weil unsere Erfahrung auf seine Modificationen sich beschränkt, und über seine Wesenheit uns keinen Aufschluß giebt. Unsere Erfahrung deutet auf eine gränzenlose Theilbarkeit des Stoffs hin, und bei diesem Schluß können wir nur darum uns beruhigen, weil er im Grunde nur eine negative Bestimmung ausspricht: daß es keinen Sprung im großen Ganzen, daß es kein Nichts gibt. Und Nichts kann es kein's geben, weil das Dasein des Nichts, das Nichts aufheben würde; es kann nur entweder kein Nichts, oder nur Nichts geben; und daß es etwas giebt, sagt uns unser Bewußtsein. Allerdings kann da eingewendet werden, daß unser Bewußtsein uns nur sage, *für uns* sei etwas da, und nicht überhaupt. Dafür giebt es aber auch, wenngleich wieder nur *für uns*, eine *Kant*'sche *Kritik*, die uns lehrt, dieses „überhaupt", in welchem nichts Geringeres steckt, als das unglückselige *Ding an sich*, ruhig auf sich beruhen zu lassen. Und die *Kant*'sche *Kritik* ist nicht blos da für eingetrocknete Stubengelehrte, sie ist da für die ganze Welt, und für den Naturforscher nicht weniger, als für den Philosophen. Der Naturforscher, dem das Atom mehr denn eine brauchbare Fiction ist; der Naturforscher, der das Atom näher bestimmt als etwas Einfaches, das zwar begränzt, aber nicht

weiter theilbar, und mit einer Kraft als solcher oder mit Empfindung und Bewußtsein versehen ist: steht ganz auf dem Standpunkt des alten Metaphysikers, nur ohne es zu merken, daß er, während er mit natürlichen Factoren zu rechnen meint, über alle Logik hinaus im Nebel des Uebernatürlichen sich verliert.

Wir würden ihn, wenn's ihn schon freut, und seine Freude die einzige Folge der Luftfahrt wäre, gewiß nicht stören: aber er stört uns; denn mit seinen empfindenden und bewußten Atomen giebt er einen festen Halt der jammervollen Theorie, nach welcher *im Anfang der Wille war*, und dieser Wille unbewußt im Wege der Vorstellung mit unfehlbarer Weisheit eine Welt erschaffen hat, deren vollendetste Wesen im Irrthum umhertappen, bis sie zur Erkenntniß kommen, daß sie nichts Besseres thun können, als sich und dem Weltall den Garaus zu machen. Es könnte uns aber auch von anderer Seite eingewendet werden: mit der unendlichen Bewegung eines gränzenlos theilbaren Stoffs lassen die vorhandenen Verschiedenheiten nicht sich erklären; es bedürfe daher eines schöpferischen Princips, dem von Haus aus Empfindung und Bewußtsein eigen sind. Wie wenn dem Bischen Wasser und Seife, das wir in eine Schale geben, Farben in Fülle, und Kugelform eigen wären! Auf die Verbindungen und die Umgebung kommt's an. Ein Strohhalm, ein Hauch und in den herrlichsten Farben schwebt eine leuchtende Seifenblase dahin. Eine Seifenblase! Ja, wo steht's denn geschrieben, daß das Bewußtsein etwas anderes sein müsse, als wir selbst, und daß diese ganze Welt mit uns, als den einzelnen Punkten, in welchen sie sich spiegelt, mehr sein müsse, denn eine herrliche Seifenblase? Herrlich ist sie, und ihre Dauer ist *für uns* eine genügende. Alles kommt darauf an, im rechten Licht sie zu betrachten, nichts zu fordern, wozu man kein Recht hat, und in einem idealen Streben Linderung der oft allzurauhen Wirklichkeit zu suchen, und gegen die Stürme des Lebens einen sichern Hafen. Doch dies erheischt klares Bewußtsein, und noch sind wir beim Unbewußten.

Kant's Philosophie hat eine zweifache Fortentwickelung erfahren: eine directe und Hauptentwickelung, bei welcher sein trans-

scendentaler Idealismus zu Fichte's Ichheit fortschritt, und in Hegel's Subject-Object nach einer absoluten Gestaltung rang, nach einem höchsten Princip, aus welchem mit Nothwendigkeit Wahrheit um Wahrheit sich entwickeln sollte; dann eine einseitige, indem Schopenhauer den Willen der praktischen Vernunft in den absoluten Raum versetzte, wo er sich überschlug, und als Hartmann's Philosophie des Unbewußten auf die Erde stürzte. Ohne die leiseste Ahnung, zu einer solchen Eventualität einen zureichenden Grund gegeben zu haben, ließ Schopenhauer sein Hauptwerk drucken, und reiste nach Italien mit dem Gefühl eines Mannes, der das Ding an sich im Sack hat. Gewiß hat er nie sich's träumen lassen, daß sobald nach seinem Tode ein Philosoph erstehen werde, der zwar die Blüte seines Wissens aus ihm schöpft, aber jenes Ding an sich als etwas Mangelhaftes nachweist, dem nur dadurch geholfen werden kann, daß man die gesammte Natur als vorstellungsfähig erklärt. Das daraus sich ergebende Unbewußte denkt mit vollendeter Sicherheit; ohne zu ahnen, was es will, will es etwas Bestimmtes zu einem bestimmten Zweck, und wählt immer zu dessen Erreichung die verläßlichsten und zugleich arbeitschonendsten Wege. Die Beseelung ist demnach eine allgemeine; auch das Anorganische denkt und will. Mit welchen Mitteln ist ganz gleichgiltig, d. h. es thun dazu keine Mittel noth; es ist etwas Selbstverständliches, mit dem einfachen Dasein Gegebenes, insofern allein das Bewußtsein Schwierigkeiten macht, und der allgemeine Irrthum darin besteht, das Vorstellen und Wollen mit dem Bewußtsein in Verbindung zu bringen. Nur das Bewußtsein irrt; das Unbewußte kann gar nicht irren. Welch ein fruchtbares Feld für alle Mystik, Intuition und was sonst noch allem klaren Denken gern aus dem Weg geht! Um für die großartige Anwendbarkeit dieses Princips ein kleines Beispiel anzuführen, wollen wir nur Herrn Gustav Hausemann nennen, der in einer Bearbeitung der Philosophie des Unbewußten für weitere Kreise [1]) das absolut unfehlbare Unbe-

[1]) Köln und Leipzig 1874, S. 71 ff.

wußte zum Lenker der Weltgeschichte macht, und schließlich zu einer Erklärung der „potentiellen Infallibilität des Papstes" gelangt.

In dieser ganzen Auffassung des Unbewußten liegt etwas so Abnormes, daß Herr von Hartmann, von einem vielleicht unbewußten, aber gewiß richtigen Gefühl getrieben, auf Vorgänger sich zu stützen sucht. Der erste, den er citirt, ist der große Königsberger, der in seiner Anthropologie „den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu werden" einen eigenen Paragraphen gewidmet hat, aber leider dabei nur von menschlichen Vorstellungen spricht. Es wird dieses Stück Kant ausdrücklich als der Ausgangspunkt der Untersuchung, als das zur Aufnahme gegebene Feld bezeichnet, [1]) während Schopenhauer, der eigentliche Vorgänger, fast nur wie ein Gegner behandelt wird. Erheiternder, als er selbst meint, wirkt die Weise, in der er sich über die Naivität eines Cartesius und eines Locke lustig macht, [2]) die Beide „Vorstellungen haben" und „sich etwas bewußt werden" für einerlei halten. Erst Leibniz hat das Unbewußte entdeckt, wenn auch, was er zur Begründung des neuen Begriffs beibringt, „mehr als dürftig" und streng genommen etwas ganz anderes damit gemeint ist; aber „bei alledem bleibt ihm der Ruhm, zuerst die Existenz von Vorstellungen behauptet zu haben, deren wir uns nicht bewußt sind, und denselben eine hohe Wichtigkeit beigelegt zu haben." [3]) Daß Leibniz da nur an physische Zustände gedacht haben kann, mag für Hartmann sehr unbequem sein, wie es ihn auch von Kant sehr choquirt, daß er immer wieder von „dunkeln Vorstellungen" spricht. Eine dunkle Auffassung wäre vorgezogen worden, wie es denn auch [4]) ausdrücklich heißt: „Viel näher lag der Begriff des Unbewußten der Glaubensphilosophie". Schelling kommt ihm noch am nächsten; aber auch dieser, und ebenso Hegel und Herbart, die alle herangezogen werden, haben dabei, wie Kant, nur einen animalischen Organismus vor Augen,

[1]) Philosophie des Unbewußten, Berlin 1869, S. 1.
[2]) A. a. O. S. 13.
[3]) A. a. O. S. 15.
[4]) A. a. O. S. 16.

in dessen Gehirn Vorstellungen ausgelöst werden können, ohne darum in den Blickpunkt des Bewußtseins fallen zu müssen. Die ganze Ausbeute ist, wie man sieht, sehr spärlich; allein sie genügt dem Autor, weil seine Argumentation ungefähr auf folgenden Satz hinausläuft: es sind Vorstellungen ohne Bewußtsein möglich; folglich kann es Vorstellungen auch dort geben, wo es kein Bewußtsein giebt; und da in der Natur alles auf's Zweckmäßigste eingerichtet ist, so ist es zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß die Natur in ihrem Schaffen von Vorstellungen geleitet wird. — Was wir da aus alter Gewohnheit Natur nennen, ist der Wille, der von Anfang da ist, und bei seiner ersten Objectivirung die Welt zur Vorstellung bekam — ganz wie bei Schopenhauer — also im ersten Schöpfungsmoment keine Vorstellung hatte von dem, was er that. Sobald aber die Welt da war, fiel jede weitere Objectivirung des Willens — und das ist das Neue bei Hartmann — mit einer Vorstellung zusammen. Auf Grund einer Wahrscheinlichkeitsrechnung wird uns bewiesen, daß man „aus materiellen Vorgängen auf das Mitwirken geistiger Ursachen zurückschließen könne, ohne daß letztere der unmittelbaren Erkenntniß offen liegen;“ [1]) worauf es heißt: „Die geistige Ursache ist also Wille in Verbindung mit Vorstellung, und zwar der Vorstellung des materiellen Vorganges, der bewirkt werden soll“. Natürlich ist von da zur Erkenntniß der Finalität nur Ein Schritt. Noch eine kleine Wahrscheinlichkeitsrechnung, und wenn auch nicht mit mathematischer Sicherheit, so doch in mathematischer Form gelangen wir zu dem ganz charakteristischen Ausspruch: „Wir haben hieraus gelernt, daß ganz besonders solche Wirkungen mit Sicherheit als Zwecke erkannt werden können, welche einen größeren Complex von Ursachen zu ihrem Zustandekommen brauchen, deren jede eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, Mittel zu diesem Zweck zu sein. Es ist daher kein Wunder, daß gerade die allgemeinsten Naturerscheinungen von jeher die ungetheilteste Anerkennung als Zweck gefunden haben.“ [2]) Die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung bei derartigen Fragen hat Lange [1]) und zwar ebenfalls der Mathematik sich bedienend, so treffend als ein „Preisgeben der Wissenschaft“ nachgewiesen, daß wir uns nur auf ihn zu berufen brauchen. Zudem kann jeder aus Lotze's Logik [2]) über den Werth dieser Methode in der Philosophie die vollste Aufklärung schöpfen.

[1]) A. a. O. S. 31.

[2]) A. a. O. S. 34.

Allerdings wird gleich auf der folgenden Seite der Philosophie des Unbewußten zugegeben, daß mit dieser Darstellung kein Gegner der Annahme von Naturzwecken bekehrt werden könne. Aber weshalb? Weil „dies nur Beispiele in Masse könnten“. Wenigstens liegt Consequenz in dieser Art Logik. Nicht auf die Richtigkeit, auf die Masse der Argumente kommt es ihr an. Wir sind ganz überzeugt, daß der Autor seine Methode nicht nur an sehr vielen Beispielen, sondern an jedem Thier, an jeder Pflanze, auf jedem Punkt der Erde zur Anwendung bringen kann; daran hätten wir aber nur eben so viele Wiederholungen einer und derselben Versicherung, und einfache Versicherungen sind nichts Wissenschaftliches. Doch der Autor kommt noch in ganz andere Verlegenheiten. Mit der Annahme der Teleologie ist es ihm voller Ernst. Das Unbewußte sorgt bis in's kleinste Detail für das Wohlergehen der Einzelwesen, wie aus folgender Stelle zur Genüge hervorgeht. „Daß übrigens eine gewisse Stärke des Hirnreizes dazu gehört,“ — hier ist vom Bewußten die Rede — „um überhaupt die Seele zu einer Reaction zu nöthigen, ist teleologisch sehr begreiflich; denn was sollte aus uns armen Seelen werden, wenn wir fortwährend auf die unendliche Menge unendlich kleiner Reize reagiren sollten, die uns unaufhörlich umspielen!“ [3]) Die einzelnen Zwecke und Mittel liegen dem Autor alle klar vor Augen; schwierig ist ihm nur das Auffinden des Endzweckes, und der Erklärung, wieso das Unbewußte bei seiner Allmacht und Weisheit der ganzen

[1]) Geschichte des Materialismus, II. Auflage, Iserlohn 1875, Band II, S. 282.

[2]) Leipzig 1874, S. 429, §. 283.

[3]) A. a. O. S. 23.

Schöpfung ein so namenlos elendes Dasein bereiten mag? Die Schwierigkeit kommt daher, daß Hartmann wie ein siamesischer Zwilling mit der Leber am schwarzgalligen Atheisten Schopenhauer hängt. Mit seiner Wahrscheinlichkeitsrechnung könnte uns Hartmann den herrlichsten Gott auf die Erde bringen, und dann ginge alles vortrefflich. Allein die Leber läßt sich nicht durchschneiden, und Atheismus und noch dazu schwarzgalliger und Teleologie sind logisch unvereinbar. Darum ist Hartmann's ganze Existenz unerklärlich, wenn man nicht immer zugleich auf Schopenhauer sieht; aber niemand kann läugnen, daß er, wie dieser, seine schwere Aufgabe genial und in sehr anziehender Weise gelöst hat. Wie hätte auch sonst das umfangreiche Buch einen so brillanten Erfolg gehabt? Daß bei ihm, was bei Schopenhauer nur hochgeschürzt erscheint, nackt auftritt, mag zur Erweiterung des Leserkreises auch etwas beigetragen haben. Doch dies geht uns nichts an; was wir hier zu zeigen haben, ist, inwieweit er mit Schopenhauer geht, und wo er von diesem sich losreißt.

„Nur das" — sagt er selbst — „kann ich mit Schopenhauer aus dem Elend des Daseins folgern, daß die Weltschöpfung ihren ersten Ursprung einem unvernünftigen Acte verdankt, d. h. einem solchen, bei welchem die Vernunft nicht mitgewirkt hat, also dem bloßen grundlosen Willen." Wie wir schon angedeutet haben, kommt nach diesem entsetzlichen Act der Wille zu unbewußten Vorstellungen und damit zwar nicht zum Bewußtsein, aber zur Vernunft; bei Hartmann nämlich, während Schopenhauer nicht in der Lage war, eine bewußtlose Vernunft sich vorzustellen. Bei Beiden hat die Welt, nicht etwa dieser Erdball, sondern das Weltall einen Anfang. Das Ding an sich, der Wille, kann nach Schopenhauer ewig sein, bei Hartmann kann auch der Wille, muß aber um so mehr seine Objectivirung, die Welt, ein Ende nehmen. „Demnach[1]) muß die Finalreihe endlich sein, d. h. sie muß einen letzten und Endzweck haben, welcher das Ziel

[1]) A. a. O. S. 628.

aller Mittelzwecke ist. Wir haben im Kapitel C. IX gesehen, daß Gerechtigkeit und Sittlichkeit ihrer Natur nach nicht Endzwecke, sondern nur Mittelzwecke sein können; und das vorige Kapitel hat uns gelehrt, daß auch positive Glückseligkeit nicht das Ziel des Weltprocesses sein kann, weil sie nicht nur in keinem Stadium des Processes erreicht wird, sondern sogar jederzeit ihr Gegentheil, Elend und Unseligkeit erreicht wird, welches noch überdies im Verlaufe des Processes durch Zerstörung der Illusion und mit der Steigerung des Bewußtseins wächst. Ganz sinnlos ist es, den Proceß als Selbstzweck aufzufassen, d. h. ihm einen absoluten Werth zuzuschreiben; denn der Proceß ist doch nur die Summe seiner Momente, und wenn die einzelnen Momente nicht nur werthlos, sondern sogar verwerflich sind, so ist es auch ihre Summe, der Proceß. Manche nennen wohl die Freiheit als das Ziel des Processes. Für mich ist die Freiheit nichts Positives, sondern etwas Privatives, die Ledigkeit des Zwanges; ich kann nicht verstehen, wie dies erst als Ziel des Processes zu suchen sein sollte, wenn das Unbewußte ein und Alles ist, also Niemand da ist, von dem es Zwang erleiden könnte". Dies ist zwar insofern nicht richtig, als Hartmann's Unbewußtes gar sehr Zwang erleidet von Seite der durch den vorstellungslosen Willen erschaffenen Welt, an deren Schicksal es gekettet ist. Dafür wird uns aber erklärt, daß die Freiheit zu etwas Positivem werden kann durch das Bewußtsein der innern Nothwendigkeit, und daß Hegel und Schelling in der Entwickelung des Bewußtseins, dieser Verdoppelung und Entfremdung, die sich vollzieht, damit der Geist sich finde, zu sich selbst komme, den ewigen Zweck der ewig sich vervollkommnenden Welt erblickten. Dann wird auch zugegeben, daß „auf dem Wege der Bewußtseinsentwickelung" das Ziel des Weltprocesses zu suchen sei, aber nicht zugegeben, daß die Bewußtseinsentwickelung sich Selbstzweck sein könne: so „eine eitle Selbstbespiegelung" wäre bei einer schönen und werthvollen Welt zwar nur eine „Schwäche", aber nicht ohne Sinn, während,

einer elenden und verdammungswürdigen Welt gegenüber, die Sache einfach absurd ist. Das Bewußtsein mit seiner Steigerung im Weltproceß kann also „auf keinen Fall Selbstzweck" sein, und nur das „Mittel zu einem andern Zweck" darbieten. Und dieser andere Zweck muß sich finden, weil sonst die Weltentwickelung aufhören würde Entwickelung zu sein, und alle „Naturzwecke, endzwecklos in der Luft schwebend, als Zwecke aufgehoben" und für „unvernünftig" erklärt werden müßten. — Allerdings wäre dies das Richtige; allein das Unbewußte ist bereits als vernünftig und allweise erklärt, und spricht Einer gegen die Zweckmäßigkeitslehre so erwiedert man: [1]) „Diese Annahme läßt die Allweisheit des Unbewußten nicht zu; also bleibt uns nur noch übrig nach dem Zweck zu suchen, welchem die Bewußtseinsentwickelung als Mittel dient. Aber wo einen solchen Zweck hernehmen?"

Wer fühlte da nicht sich versucht, das Unbewußte, das mitsammt seiner Allweisheit, allen Ausführungen seines geistreichen Verfechters zum Trotz, wie nur irgend etwas in der Luft hängt, einfach hängen zu lassen? Hängen nicht, aber Erdrosseln, Ersticken oder etwas dergleichen schwebt dem Autor selbst vor, und zwar als das zweckmäßigste Endziel; nur sind wir noch nicht so weit, und haben noch eine Kampfweise kennen zu lernen, die den Findern des Dings an sich eigen zu sein scheint. Vielleicht erheischt das Allzuabstracte eine massivere Ergänzung. Wem sind Schopenhauers Ausfälle gegen Hegel und die gesammten Philosophieprofessoren nicht bekannt? Sie stehen in ihrer Stärke einzig da in den Annalen wissenschaftlicher Polemik, und in einem Nekrologe hieß es: „An Grobheit hat ihn keiner übertroffen, kein Philosoph, kein Theolog, ja nicht einmal ein Philolog". [2]) Wir erwähnen dessen nur, weil, wie wir gleich sehen werden, der Lohn nicht ausblieb. Hartmann hebt [3]) die Verwandtschaft der Philosophie

[1]) A. a. O. S. 631.

[2]) Knauer, Geschichte der Philosophie, Wien 1876, S. 334.

[3]) A. a. O. S. 646.

Schopenhauers mit der Hegel'schen Philosophie hervor, und zeigt uns, wie das in Hegel's absoluter Idee zu stiefmütterlich behandelte Wollen von Schopenhauer auf Kosten des Erkennens in den Vordergrund gehoben wurde. Hören wir ihn selbst. „Schopenhauer's Philosophie ist in dem Satz enthalten: Der Wille allein ist das Ding an sich, das Wesen der Welt. Daraus folgt sofort, daß die Vorstellung nur ein — offenbar zufälliges — Hirnproduct ist, und daß in der ganzen Welt nur so viel Vernunft zu finden sein kann, als die zufällig entstandenen Gehirne hinein zu legen belieben. Denn was kann aus einem absolut unvernünftigen, dummen und blinden Princip für eine andere, als eine unvernünftige und dumme Welt, hervorgehen? Wenn eine Spur von Sinn in ihr ist, so kann er doch nur durch Zufall hineingekommen sein! Es liegt auf der Hand, daß das absolut Dumme als Princip genommen sehr viel ärmer und unausgiebiger sein muß, als das absolute Kluge, die Idee und das Denken; es gehört auch eine merkwürdige Beschränktheit dazu, sich an dem absolut Dummen und seiner Armuth als Princip genügen zu lassen, — daher die dilettantische Färbung, welche bei allem Reichthume an Geist das Schopenhauer'sche Philosophiren an sich hat. Andererseits kann man die Weisheit des Unbewußten nicht genug bewundern und loben, daß sie ein so bornirtes Genie schuf, um der Nachwelt zu zeigen, was mit jenem Princip in seiner Isolirtheit anzufangen ist, was nicht; die einseitige Ausarbeitung dieses Principes war im genetischen Entwickelungsgange der Philosophie gerade so nothwendig, wie die Zuspitzung des entgegengesetzten Extrems in Hegel." [1])

Es macht einen ganz undefinirbaren Eindruck, und man traut seinen Augen nicht, sieht man einen Mann von so seltener Begabung als bornirt bezeichnet. Und wie hat sich der Gang der Philosophie weiter entwickelt? Es kam Hartmann, packte

[1]) A. a. O. S. 647.

Schopenhauer's Willen, versetzte Hegel's Erkennen in alle Ganglien, alle Zellen, alle Atome, und schuf sich ein combinirtes Ding an sich, indem er Schopenhauer denselben Fußtritt gab, den dieser seinerzeit Hegel gegeben hatte. Der Grundgedanke liegt in den Worten: „Die Aeußerungen der Atomkräfte sind individuelle Willensacte, deren Inhalt in unbewußter Vorstellung des zu Leistenden besteht. So ist die Materie, in der That, in Wille und Vorstellung aufgelöst".[1]) Gewiß; allein durch wen? Durch Herrn von Hartmann; und da gestehen wir offen, daß wir den Zufall vorziehen, durch den der Geist in die Gehirne hineingekommen ist. Was da Zufall genannt wird, hat nichts gemein mit der Willkür eines Philosophen; es ist eine organische Entwickelung, aus deren Functionen das, was man Geist nennt, nothwendig hervorgeht. Auf Herrn von Hartmann macht es den Eindruck der Bornirtheit, daß Schopenhauer nicht daran gedacht hat, die Vorstellung aus den Banden des Gehirns zu befreien! Schopenhauer machte schon die physiologische Emancipation seines Willens genug zu schaffen, und verwickelte ihn in Widersprüche, die das größte Genie der Welt nicht bemeistert hätte. Er unterscheidet zwischen der menschlichen Zweckmäßigkeit und der Zweckmäßigkeit in der Natur, aber der Wille tritt bald als Einzelwille, bald als Idee oder Gattungswille, bald wieder als einheitlicher Weltwille auf. Er sagt[2]) ausdrücklich: „Wir freilich können etwas Regelmäßiges und Gesetzmäßiges, dergleichen z. B. jeder Krystall ist, nur zu Stande bringen unter Leitung des Gesetzes und der Regel, und ebenso etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs: aber keineswegs sind wir berechtigt, diese unsere Beschränkung auf die Natur zu übertragen, als welche selbst ein Prius alles Intellects ist, und deren Wirken von dem unsrigen, wie im vorigen Kapitel gesagt wurde, sich der ganzen Art nach unterscheidet. Sie bringt

[1]) A. a. O. S. 424.
[2]) Welt als Wille und Vorstellung, Band II, S. 373.

das so zweckmäßig und überlegt Scheinende zu Stande ohne Ueberlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorstellung, als welche ganz secundären Ursprungs ist". Und doch sagt er auch:[1]) „Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee, als wie in einem Act offenbart; so muß jede Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Theilen und Zuständen auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen: dies geschieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wieder hergestellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verschiedenen Theile und Functionen des Organismus wechselseitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus selbst aber als den letzten Zweck aller." Dagegen einheitlich nicht nur in den einzelnen Gattungen, sondern überhaupt, erscheint der Wille, damit aber auch um so greller der Widerspruch, wann es von der äußern Zweckmäßigkeit, von der Unterstützung, welche die Organismen Einer vom andern und von der anorganischen Natur erhalten, heißt: sie finde[2]) „ihre Erklärung im Allgemeinen ebenfalls in der eben aufgestellten Erörterung, indem ja die ganze Welt, mit allen ihren Erscheinungen, die Objectität des Einen und untheilbaren Willes ist, die Idee, welche sich zu allen andern Ideen verhält, wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen, daher jene Einheit des Willens sich auch in der Uebereinstimmung aller Erscheinungen desselben zu einander zeigen muß".

Hier ist von einem untheilbaren Willen die Rede und von einer Harmonie der Ideen, die auf eine Teleologie im vollsten Sinne des Wortes hindeutet, und nur durch die par excellence pessimistische Individualität Schopenhauer's wird es erklärlich, daß er die Einzelwillen, als bloße Ausstrahlungen,

[1]) A. a. O. I. S. 187.
[2]) A. a. O. I. S. 188.

nach dem Tode nicht zurückfließen läßt in den Einen und untheilbaren Willen, wobei die fortschreitende Klärung des Intellects ganz ungezwungen die Hand geboten hätte zur Auffindung eines wahrhaftigen Endzweckes, ohne den die Teleologie keinen Sinn hat. Und so läßt er das Leiden der Welt anschwellen zu einem Meer allgemeiner Verzweiflung, in dessen stürmischer Nacht er keinen hellern Stern uns zu nennen weiß, als den Geist finsterster Askese. Es ist auch keine Bagatelle zu denken, daß der individualisirte Wille nach der Trennung von seinem Leibe für sich fortlebt, und wieder in die Lage kommen kann, einen Leib sich zu verschaffen, um fortzuleiden, bis das Leiden ein solches Uebermaß erreicht, daß die Bejahung des Willens zum Leben in die Verneinung des Willens zum Leben übergeht, und der Wille selbst ein Ende nimmt, d. h. ein Theil des Einen und untheilbaren Willens erstirbt! An diesem Punkt, an dem Hartmann's Philosophie den Endzweck entdeckt, haben wir festzuhalten, und können die Weise auf sich beruhen lassen, in welcher Schopenhauer, von indischen Anschauungen gefesselt, zu einem Resultat gelangt, bei dem der Endzweck des großen Ganzen nur ein namenloses Folterſystem, das Endziel des Menschen nur Entsagung und Ertödtung sein kann. Seine Gefühle beim Betrachten des Weltjammers, aber auch seine Schwankungen in teleologischer Beziehung sprechen am klarsten aus zwei Stellen der §§. 147 und 148 seiner Parerga und Paralipomena:[1]) „Daß das menschliche Dasein eine Art Verirrung sein müsse, geht zur Genüge aus der einfachen Bemerkung hervor, daß der Mensch ein Concrement von Bedürfnissen ist, deren schwer zu erlangende Befriedigung ihm doch nichts gewährt, als einen schmerzlosen Zustand, in welchem er nur noch der Langenweile preisgegeben ist, welche dann geradezu beweist, daß das Dasein an sich selbst keinen Werth hat: denn sie ist eben nur die Empfindung der Leerheit desselben." Dann: „Welch ein Abstand ist doch zwischen unserem Anfang und unserem Ende! jener in dem

[1]) Berlin 1862, Zweite Auflage, II. Band, S. 307 und 308.

Wahn der Begier und dem Entzücken der Wollust; dieses in der Zerstörung aller Organe und dem Moderdufte der Leichen. Auch geht der Weg zwischen beiden, in Hinsicht auf Wohlsein und Lebensgenuß, stetig bergab: die selig träumende Kindheit, die fröhliche Jugend, das mühsälige Mannesalter, das gebrechliche oft jämmerliche Greisenthum, die Marter der letzten Krankheit, und endlich der Todeskampf; sieht es nicht geradezu aus, als wäre das Dasein ein Fehltritt, dessen Folgen allmälig und immer mehr offenbar würden?"

Bei alledem ist es einleuchtend, daß Schopenhauer für den Selbstmord mehr denn Eine Lanze brechen mußte. Einen einzigen Grund findet er, der dagegen spricht, und nachdem er ausführlich dargethan, daß der Selbstmörder nur den Willen zu einem bestimmten, nicht aber den Willen zum Leben überhaupt verneine, kleidet er den vernünftigen Widerstand gegen diese Lockung nach Ruhe in folgende Worte[1]). „Ich will mich dem Leiden nicht entziehen, damit es den Willen zum Leben, dessen Erscheinung so jammervoll ist, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir schon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigentlichen Wesen der Welt dahin verstärke, daß sie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöse." Das einzige freiwillige Verhungern[2]) macht ihm den Eindruck, als könnte dadurch im Wege der Willensbethätigung die Verneinung des Willens zum Leben sich vollenden; aber was ihm die Sache als zweifelhaft erscheinen läßt, ist weniger der Umstand, daß auch da der Wille nur gegen das ihm eben gebotene Leben und zwar in besonders hartnäckiger Weise ablehnend sich verhält, sondern daß in den ihm bekannten Fällen anderweitige, vornehmlich religiöse Ueberspannungen mitwirken. Wir hätten ihm mit einem Fall dienen können, bei dem nicht die leiseste religiöse Ueberspanntheit im Spiel war. Nach einem verunglückten Versuch zu ertrinken, legte sich der Betreffende — ein hochgebildeter Mann — zu Bett, und verschmähte, allen Bitten der Seinen ruhig widerstehend, jederlei

[1]) Die W. a. W. und V. Band I. Seite 473.

[2]) Ebenda S. 474 ff.

Nahrung, bis er der allmälig zunehmenden Entkräftung erlag. Doch da diesem Manne mit einer größern Summe Geldes zu helfen gewesen wäre, so ist auch dieser Fall nicht der richtige. Will man Schopenhauer gerecht werden, so hat man alle Leiden der Welt hinzunehmen und auszutragen, denn um was es bei ihm sich handelt, ist die Erkenntniß von der Nichtigkeit auch des schönsten Lebens, und daß, ihm gegenüber, das Positive im Duum und in der Nirwana der Buddhisten zu suchen sei — im Nichts[1]), fürwahr, ein Resultat, mit welchem die Zweckmäßigkeitslehre in Einklang zu bringen, ein Uebermenschliches Unterfangen genannt zu werden verdient.

Und jetzt erst ist die Situation genugsam beleuchtet, daß wir ohne Gefahr, irre zu gehen, Herrn von Hartmann auf seinem Lösungsversuche folgen können. Dadurch daß er die Vorstellung nicht erst bei den mit einem Gehirn versehenen Individuen entstehen läßt, sondern sie in jeder Zelle, ja selbst in der anorganischen Natur voraussetzt, ist er gegen Schopenhauer betreffs der Zweckmäßigkeitslehre im Vortheil; aber nicht für den ersten Schöpfungsmoment, der auch bei ihm vom absolut Dummen ausgeht. Darum ist es schwer, die Berechtigung der Entschiedenheit zu finden, mit welcher er den geistvollen Schopenhauer bornirt nennt. Ist nicht vielmehr er selbst der eigentliche Erfinder des hirnlosen Denkens? Doch wir wollen uns in seinen Gedankengang hinein denken, und nur sehen, welche Vortheile der Welt aus dieser Geistesvermehrung erwachsen? Herr von Hartmann erklärt die Vorstellungen außerhalb des Gehirns als der höchsten Weisheit fähig, gerade weil das Bewußtsein ihnen fremd ist, und sie den Täuschungen nicht unterworfen sind, in welche Perception und Apperception, was wir Wahrnehmung und Beobachtung nennen, so leicht verfallen. Jene Vorstellungen denken ohne Gehirn wirklich, und noch dazu unfehlbar. Nicht von ihnen kommt das Elend der Welt. Soweit ihre Thätigkeit reicht, ist alles vollendet, und daß die Welt nicht auch als Ganzes

[1]) A. a. O. Band I, S. 487 und Band II, S. 701.

vollendet ist, daran ist der Anfang Schuld. Wir wollen das alles annehmen und den Autor selbst reden lassen. „Wir, die wir uns die Unbefangenheit der Betrachtung vor allem zu wahren suchen, werden im nächsten Kapitel die Frage empirisch zu lösen versuchen, ob diese Welt ihrem Nichtsein vorzuziehen oder nachzustellen sei? Sollte sich dann das Letztere ergeben, so werden wir uns der Consequenz nicht verschließen, daß die Existenz der Welt einem unvernünftigen Act ihre Entstehung verdanke, werden aber nicht annehmen, daß die Vernunft selbst in diesem Einen Punkte plötzlich unvernünftig geworden sei, sondern daß derselbe nur deshalb ohne Vernunft vollzogen sei, weil die Vernunft nicht bei ihm betheiligt war. Dies wird uns dadurch möglich, weil wir zwei Thätigkeiten des Unbewußten kennen, an denen die Eine, der Wille, eben die an sich unlogische — nicht antilogische sondern alogische — unvernünftige ist. Da wir nun rückwärts (sic!) längst wissen, daß alle reale Existenz dem Willen ihre Entstehung verdankt, so wäre schon a priori nur das zu bewundern, wenn diese Existenz als solche nicht unvernünftig wäre. Wie aber auch die Entscheidung ausfallen möge, keinesfalls wird aus ihr ein Einwand gegen die Allweisheit des Unbewußten und gegen den Satz herzuleiten sein: daß von allen möglichen Welten die bestehende die beste sei[1])".

Da Hartmann keine Theodicee schreibt, so kommt er nicht wie Leibniz durch die Erklärung, die bestehende Welt sei die bestmögliche, in die Lage, für den Fall nämlich, daß bewiesen werden wollte, gar keine Welt wäre doch besser gewesen, als die bestehende — was durch jenen Satz nicht ausgeschlossen ist — eine Lehre vom privativen Charakter des Uebels aufzustellen. Auf breitester pessimistischer Grundlage — Hartmann verwahrt sich zwar ausdrücklich[2]) gegen die Bezeichnung Pessimismus, doch auf die Bezeichnung kommt's nicht an, und noch haben wir keinen anderen

[1]) A. a. O. S. 530.
[2]) A. a. O. S. 540.

für diese Anschauungsweise — wird uns nun diese Welt, zwar als vollendet, soweit im Organischen und Anorganischen das Unbewußte seine schöpferische Weisheit entfaltet, aber für das bewußte Individuum als eine durch und durch elende aufgedeckt, deren Lichtseiten in Illusionen bestehen, aus welchen wir nur um so tiefer und schmerzlicher in die Nacht der Trostlosigkeit zurücksinken. Alles, was der Wille von dem Moment an, da mit der Welt die Vorstellung ihm gegeben ist, unternimmt und vollführt, ist weise und vollendet, sobald er es mit unbewußter Überlegung unternimmt und vollführt. Diese Allweisheit ist die zweite Thätigkeit des Unbewußten. Am erwachenden Bewußtsein aber strandet alle seine Weisheit, weil Bewußtsein und Existenz unversöhnliche Gegensätze sind, die zu einander sich verhalten wie Feuer und Wasser. Aus der Entwickelung der realen Existenz mußte allmälig das Bewußtsein hervorgehen; jedoch das konnte der Wille bei seiner ersten That nicht wissen, d. h. er konnte keine Vorstellung davon haben, weil es im ersten Moment noch keine Vorstellung gab; denn das Wissen ist dem Unbewußten auch später fremd — es hat nur Vorstellungen. Aber der Mensch hat Bewußtsein, und sein Wissen führt ihn zu der Erkenntniß: „daß in der bestehenden Welt alles auf das Weiseste und Beste eingerichtet ist, und daß sie als die beste von allen möglichen angesehen werden darf, daß sie aber trotzdem durchweg elend und schlechter, als gar keine, sei.“ [1]) Eine bessere Welt ist nicht möglich, weil durch die höchste Weisheit die ursprüngliche Dummheit nicht mehr gut gemacht werden kann; das einzige Bessere wäre keine Welt. Es kann also das Unbewußte bei der Erweckung des Bewußtseins keinen andern Zweck gehabt haben, als, die Bejahung des Willens zum Leben auf dem Weg der Erkenntniß umschlagen zu lassen in die Verneinung des Willens zum Leben. Damit wird aber nicht auf dem egoistischen Standpunkt Schopenhauers stehen geblieben, der mit seiner gesammten buddhistischen Weisheit über den engen Horizont des Einzelwesens nicht

[1]) A. a. O. S. 633.

hinauskommt. Was er vom Individuum gewußt hat, weiß man nun von der Welt: der Zweck des Menschen erweitert sich zum Zweck des großen Ganzen, und als Endzweck der Welt stellt sich heraus die Vernichtung der Welt.

Aber nicht nur erkannt soll dieser Endzweck werden, auch erreicht werden soll er, und die Philosophie des Unbewußten giebt uns dazu die Mittel an die Hand. Und da soll Einer nicht glauben, bei dieser ganzen Deduction sei es nur auf eine riesige Mystification abgesehen? Doch wir wollen den Gang dieser herrlichen Lösung des Welträthsels nicht aufhalten. Es werden drei Bedingungen vorausgesetzt, von deren Erfüllung die Möglichkeit des Gelingens abhängt. Die Gelassenheit, mit der sie uns aufgetischt werden, ist großartig wie das ganze Project. Erstens wird vorausgesetzt: „daß der bei weitem größte Theil des in der bestehenden Welt sich manifestirenden Geistes in der Menschheit befindlich sei.“ [1]) Hartmann hält dies für sehr leicht möglich. Nach ihm ist unsere Erde der entwickeltste Weltkörper im ganzen All, und die Wahrscheinlichkeit, daß nicht gleichzeitig eine so begabte Race, wie die Menschen es sind, im unendlichen Raum Platz finde, eine sehr bedeutende. Dazu kommt, daß die jetzt ungefähr 1300 Millionen Menschen in einigen Jahrtausenden durch Zunahme der Cultur und Erfindung neuer Nahrungsmittel riesig vervielfacht werden können, und damit die Quellen des bewußten Willens; während gleichzeitig durch Zerstörung der Wälder (Leider!) und Vertilgung vieler Thierarten große Summen unbewußtes Willens verloren gehen, abgesehen davon, daß die in den Atomen der anorganischen Natur sich manifestirende Willensäußerung niedrigster Art ist. — Letzteres steht zwar in Widerspruch mit Hartmann's Begriff vom Willen und von der Macht des Unbewußten; auch dürfte kaum bestritten werden, daß bei Weltumwälzungen gerade die anorganischen Kraftäußerungen den Ausschlag geben; jedoch wir wollen auf derlei Kleinigkeiten nicht zu viel Gewicht legen. Die zweite Bedingung ist: „daß

[1]) A. a. O. S. 639.

das Bewußtsein der Menschheit von der Thorheit des Wollens und dem Elend alles Daseins" — der Sieg der Philosophie des Unbewußten auf der ganzen Linie ist eine selbstverständliche Voraussetzung — „durchdrungen sei." [1]) Dabei wird die Eitelkeit aller Motive für die Bejahung des Willens zum Leben als so allgemein durchschaut gedacht, und ist dies, dem Greisenalter der Menschheit gegenüber, eine so natürliche Erwartung, daß das Menschenherz, auf diesem Standpunkt angelangt, nichts mehr kennen kann, als eine unendliche Sehnsucht nach dem Frieden, nach der Schmerzlosigkeit des Nichtseins. Die Möglichkeit von Ausnahmen giebt übrigens der Verfasser in reichem Maße zu; allein zu seinem Zwecke genügt eine Majorität, welche „die größere Hälfte des in der ganzen Welt thätigen Geistes" ausmacht. Geben wir auch diese Bedingung zu, und hören wir was drittens gefordert wird. „Eine genügende Communication unter der Erdbevölkerung." [2]) Bis dahin wird wohl durch jedes Dorf eine Eisenbahn ziehen, folglich die ganze Erde mit Telegraphenleitungen vollendetster Construction umsponnen sein, so daß es keine Schwierigkeit haben wird, einen gleichzeitigen Beschluß hervorzurufen, durch den die Verneinung des Willens zum Leben den Willen als solchen vernichtet, d. h. nicht nur die Welt vertilgt, sondern auch dafür sorgt, daß kein Wille überbleibe, der sich's beikommen lassen könnte, wieder eine Welt zu wollen.

Doch wir müssen den Autor selbst reden lassen; es ist dies der weniger bekannte Theil seiner Philosophie, und die folgende Stelle giebt in nuce seinen ganzen Gedanken. „Das Wollen hat seiner Natur nach einen Überschuß von Unlust zur Folge. Das Wollen, welches das daß der Welt setzt, verdammt also die Welt, gleichviel wie sie beschaffen sein möge, zur Qual. Zur Erlösung von dieser Unseligkeit des Wollens, welche die Allweisheit oder das Logische der unbewußten Vorstellung direct nicht herbeiführen kann,

[1]) A. a. O. S. 640.
[2]) A. a. O. S. 641.

weil es selbst unfrei gegen den Willen ist, schafft es die Emancipation der Vorstellung durch das Bewußtsein, indem es in der Individuation den Willen so zersplittert, daß seine gesonderten Richtungen sich gegen einander wenden. Das Logische leitet den Weltproceß auf das Weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewußtseinsentwickelung, wo anlangend das Bewußtsein genügt, um das Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Proceß und die Welt aufhört." [1]) — Der Ausdruck: in das Nichts zurückschleudern, — ist sehr bedenklich; denn da würde der Wille, eh' er sich die Welt vorgestellt hat, das Nichts gewesen sein; und da das Nichts nach der Vernichtung der Welt allein zurückbleibt, so bleibt gerade der Wille zurück, allerdings der bloße Wille, aber der vorstellungslose, der absoluten Dummheit fähige Wille. Durch das Weltende würde daher der eigentliche Zweck nicht erreicht. Aber über den Zweck des Unbewußten ist Herr von Hartmann außer allem Zweifel; nur betreffend das Mittel ist er noch etwas mit sich im Unklaren, und gesteht er offenherzig,[2]) es sei „schwer zu sagen," ob durch den Menschen oder durch eine höhere Thiergattung, die erst auf Erden zu entstehen hätte, oder am Ende gar auf einem andern Gestirn das Unbewußte sein „Ziel" erreichen wird?

Das ist es, was wir im Beginn dieser Darstellung als das Überschlagen des Schopenhauer'schen Willens bezeichnet haben. Hält man sich gegenwärtig, daß die äußere Welt nur Vorstellung ist; daß Raum, Zeit und Causalität nur Anschauungsformen des Individuums sind; daß an allen Schöpfungen der Natur wie des menschlichen Geistes nichts Wirklichkeit hat außer dem Willen, dem von Schopenhauer gefundenen, und von Hartmann als das Unbewußte richtig gestellten Ding an sich; und denkt man sich in den Moment hinein, in welchem das Ding an sich sich selbst und die ganze Welt mit Einem Mal verschlingt: wie ärmlich erscheinen uns da die Vorstellungen des Oum und der Nirwana,

[1]) A. a. O. S. 643.
[2]) A. a. O. S. 637.

die mit einzelnen Menschenexistenzen sich begnügen, gegenüber diesem Ungeheuer, dessen Schlund keine Gränze hat! Wer fühlte sich da nicht erfaßt von unbewußtem Grauen, und dächte nicht verstohlen an den alten Kant, der so väterlich gewarnt hat vor dem Ding an sich, und der allein uns retten kann vor philosophischen Systemen, die der Welt so gräulich ein Ende machen wollen? Herrn von Hartmann scheint es vollster Ernst mit seiner Anschauung zu sein; und die Sache nimmt noch ernster sich aus, wenn er in aller Bescheidenheit anmerkt: „Unsere Kenntnisse sind viel zu unvollkommen, unsere Erfahrungen zu kurz, und die möglichen Analogien zu mangelhaft, um auch nur mit einiger Sicherheit uns von dem Ende des Processes eine Vorstellung bilden zu können, und bitte ich den geneigten Leser das Folgende nicht etwa für eine Apokalypse des Weltendes, sondern nur für Andeutungen zu nehmen, welche darthun sollen, daß die Sache nicht ganz so undenkbar ist, als sie Manchem auf den ersten Blick wohl scheinen möchte." [1]) — Wir waren es ihm schuldig, diese Erklärung nachzutragen, denn nichts liegt uns ferner, als Übertreibung. Wir überlassen dies seinen Bewunderern, womit aber nicht gesagt sein soll, daß wir ihn gar nicht bewundern. In Einem Stück steht er einzig da. Über das Weltende haben schon viele geschrieben; aber denen Menschlein den Weg zu zeigen, auf welchem sie, nicht etwa blos diese Erde in die Luft sprengen, nein, das Weltall vernichten können, daran hat vor ihm keiner gedacht. Die Möglichkeit eines Wiederauftauchens des Weltwillens bekämpft er mit Zuhilfenahme der Mathematik, und erklärt sie [2]) als höchst unwahrscheinlich. Dem Einwurf, daß er durch einen Gedanken ein Begehren ersticken wolle, begegnet er mit der ganz richtigen Bemerkung, daß dem Gedanken, der Welt ein Ende zu machen, ein Gegenbegehren, die Sehnsucht nach Ruhe, mithin ein Affect zum Grunde liegt, daß er daher gegen ein psychologisches Gesetz, falls man der Analogie halber darauf sich berufen sollte, nicht verstößt.

[1]) A. a. O. S. 636.

[2]) A. a. O. S. 642 und S. 663.

Weniger glücklich ist er in ethischer Beziehung. Wir sind weit entfernt, ihm daraus einen Vorwurf zu machen; keine Philosophie ist verpflichtet, mehr zu bieten, als sie findet. Aber Herr von Hartmann ist ein ganz eigenthümlicher Denker: wie ihm sein Pessimismus als eine Art Optimismus erscheint, so meint er auch, aus seiner Darstellung der Welt ergebe sich uns eine Versöhnung mit dem Leben, mit dem Leben, das er schmäht wie keiner, und zu dessen Vernichtung er aufruft mit den Worten: [1]) „Darum rüstig vorwärts im Weltproceß als Arbeiter im Weinberge des Herrn; denn der Proceß allein ist es, der zur Erlösung führen kann." — Nur zur äußersten Verzweiflung über das Leben gebracht, kann die Menschheit zur erlösenden That schreiten; — aber der Weg dahin ist Versöhnung mit dem Leben! Die Argumentation, durch welche dieses Räthsel gelöst wird, ist so merkwürdig, und zugleich ein Spiegel, aus dem die Logik der Philosophie des Unbewußten so klar uns entgegentritt, daß wir auch hier den Verfasser selbst reden lassen müssen. Er darf uns nicht vorwerfen können, daß wir durch das Herausreißen einzelner Sätze den Zusammenhang stören. Im zweiten Drittel des Abschnittes C. XIII. über das Ziel des Weltprocesses [2]) findet sich auf einer einzigen Seite die ganze Deduction beisammen; sie lautet: „Hier sind wir auf den Punkt gelangt, wo die Philosophie des Unbewußten ein Princip gewinnt, welches allein die Basis der practischen Philosophie bilden kann. Die Wahrheit vom ersten Stadium der Illusion war die Verzweiflung am gegenwärtigen Diesseits, die Wahrheit vom zweiten Stadium der Illusion war die Verzweiflung auch am Jenseits, die Wahrheit vom dritten Stadium der Illusion war die absolute Resignation auf das positive Glück. Alle diese Standpunkte sind blos negativ, die practische Philosophie und das Leben aber brauchen einen positiven Standpunkt, und dies ist die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltproceß um seines

[1]) A. a. O. S. 637.

[2]) A. a. O. S. 638.

Zieles, der allgemeinen Welterlösung willen — nicht mehr, wie im dritten Stadium der Illusion in der Hoffnung auf ein positives Glück im spätern Verlauf des Processes. Anders ausgedrückt, das Princip der practischen Philosophie besteht darin, die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken seines Bewußtseins zu machen, was sich unmittelbar aus den beiden Prämissen ergiebt, daß erstens das Bewußtsein das Ziel der Welterlösung vom Elend des Wollens zu seinem Ziel gemacht hat, und daß es zweitens die Überzeugung von der Allweisheit des Unbewußten hat, in Folge deren es alle vom Unbewußten aufgewendeten Mittel als die möglichst zweckmäßigen anerkennt, selbst wenn es im einzelnen Falle geneigt sein sollte, hieran Zweifel zu hegen. Hierdurch wird noch kräftiger als im dritten Stadium der Illusion durch die bloße Aufhebung des Egoismus — der Instinct wieder in seine Rechte eingesetzt, und die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige proclamirt; denn nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung ist etwas für den Weltproceß zu leisten. Der denkende Leser (sic!) wird auch ohne weitere Andeutungen verstehen, wie eine auf diesen Principien errichtete practische Philosophie sich gestalten würde, und daß eine solche nicht die Entzweiung, sondern nur die volle Versöhnung mit dem Leben enthalten würde." —

Der Trugschluß, durch den wir da in anscheinend logischer Form vom Negativen in's Positive hinübergeleitet werden, ist verdeckt durch die Verwechselung der Ausdrücke Zweck und Ziel, welche in diesem Fall dasselbe bedeuten; denn, was Herr von Hartmann den Zweck des Unbewußten nennt, ist, strenggenommen, das Ziel des Unbewußten. Seine Argumentation ist daher eigentlich folgende: die Ziele des Unbewußten zu Zielen unseres Bewußtseins zu machen, ergiebt sich aus der Prämisse, daß wir die Ziele des Unbewußten zu Zielen unseres Bewußtseins machen. Statt Ziele kann man Zwecke setzen, wenn man Zweck in der Bedeutung von Ziel nehmen kann; das Einzige, das man nicht

kann, richtiger gesprochen, nicht darf, ist, in diesem Fall das Eine Mal Zweck, das andere Mal Ziel zu sagen. Für den Logiker existirt also die erste Prämisse gar nicht, oder, was aus ihr gefolgert wird, ist nur ihre Wiederholung. Wir könnten auch gegen die zweite protestiren, gegen die Anerkennung der Allweisheit des Unbewußten. Allein wir haben uns darüber bereits ausgesprochen, wissen, daß Herr von Hartmann darunter die Sicherheit instinctiver Acte versteht, und streiten um Worte nicht. Die Frage, um die es sich handelt, ist demnach: wie kann im Menschen der Instinct in seine Rechte wieder eingesetzt werden? Der Mensch hatte einmal Instinct, solang er nämlich kein Mensch war. Mit dem Erwachen des Bewußtseins ist ihm der Instinct verloren gegangen, und er mag heut zu Tage verthieren, soviel er will — es geht dies vortrefflich, und wir haben Beispiele genug — um's Bewußtsein kann er kommen, aber zum Instinct kommt er nicht mehr. Es gäbe dazu einen einzigen Weg: allgemeine Rückzüchtung des Menschengeschlechts zu einer Affenart. Jedoch dies scheint nicht in den Intentionen des Herrn von Hartmann zu liegen; denn er apostrophirt die Askese mit folgenden Worten:[1]) „Was hälfe es z. B. wenn die Menschheit durch Enthaltsamkeit ausstürbe, die arme Welt bestände weiter, ja sogar das Unbewußte würde die nächste Gelegenheit benutzen müssen, einen neuen Menschen oder einen ähnlichen Typus zu schaffen!" — Mit diesem Satz sagt uns aber Herr von Hartmann auch, daß die Wiedereinsetzung des Instincts in seine Rechte, durch die allein eine Versöhnung mit dem von ihm geschilderten Leben stattfinden könnte, dem Weltzweck, der Weltvernichtung nicht förderlich wäre. Das Unfehlbare kann nur durch das Fehlbare erlöst werden, der Instinct darf daher nicht wieder eingesetzt werden in seine Rechte; denn — wir nehmen den Standpunkt des Verfassers ein — giebt es kein Bewußtes mehr, so ist das Unbewußte zu ewigem Leiden verdammt.

---

[1]) A. a. O. S. 636.

Diese practische Philosophie erweist sich demnach als völlig unpractisch, und die Anschauung, nach welcher es nicht gleichgiltig ist, wie man mit der Logik umgeht, wäre glänzend gerechtfertigt. Allein wir sind nicht fertig. Noch haben wir unsere Aufmerksamkeit auf ein Wörtchen zu lenken, das den ethischen Conclusionen der Philosophie des Unbewußten eine neue Wendung giebt. „Vorläufig" heißt es. Nur vorläufig wird die Bejahung des Willens zum Leben als das allein Richtige proclamirt; also auch nur vorläufig haben wir uns dem Leben und seinen Schmerzen hinzugeben, und vor asketischen Anwandelungen und Vernichtungsgedanken uns zu hüten. Das ändert die ganze Sachlage. Herr von Hartmann hat Recht, und wir haben Recht. Damit sagen wir nicht, daß es in der Ethik vorläufige Principien gebe; von Ethik ist da gar nicht die Rede. Herr von Hartmann konnte offenbar die Wahrheit nicht rund heraussagen, und war gezwungen, in einen logischen Nebel sich zu hüllen. Wie er am Schluß seines Werkes stand, und alles ausgeplaudert war, was ihm über unsere Zukunft ein mystischer Geist anvertraut hatte, erschien jener Geist wieder, und raunte ihm in's Ohr: Freund, du bist unser Verderben; wenn die Welt das erfährt, so wird alles sich abhärmen und selbstmorden; und disponiren wir nicht wenigstens über das Hundertfache an Menschen, so sind wir bei der Abstimmung schmählich blamirt. — Das werden wir gleich haben, antwortete Herr von Hartmann, ohne im Geringsten aus der Fassung zu kommen, schrieb jene Seite, und proclamirte: daß vorläufig alles beim alten zu bleiben habe. — Wenigstens können wir dieses „vorläufig" nicht anders uns erklären.

Wir hätten am liebsten mit diesem Scherz geschlossen. Allein uns erscheint diese ganze Weltanschauung wie ein Scherz, wie ein bitterer Scherz, der von jener Seite, nach der, wenn auch unwillkürlich, sein Stachel gerichtet ist, eine ernste Antwort erheischt. Vielleicht haben wir nur zu sehr der Versuchung nachgegeben, das Erheiternde hervorzukehren; die Versuchung war eben unwiderstehlich. Überblicken wir das Ganze, so wirkt es auf uns wie ein Hohn, der leidenden Menschheit in's Antlitz geschleudert. Nur zu wahr

ist es, daß das Elend dieser Welt ein großes ist. Kann es aber auch nicht die Pflicht der Philosophie sein, der Menschheit Trost zu gewähren, insofern es ihre Pflicht nur sein kann, der Wahrheit nachzuforschen: so ist es gewiß nicht weniger ihres Amtes, verzweifelte Hypothesen aufzustellen, nur um pikant zu sein, und Neues zu bieten. Die Hypothesen haben bei Gegenständen der Erfahrung das Verständniß zu vermitteln, nicht aber Stützpunkte zu bilden, von welchen aus man der Phantasie freien Lauf läßt. Wenn ächte Wissenschaft das Menschenloos ihrer Betrachtung unterzieht, so wird sie nie vergessen, daß sie es da mit etwas Ernstem und Heiligem zu thun hat, woran nur eitle Frivolität sich erlustigen kann. Der Herr Verfasser muß uns schon entschuldigen, wenn wir sein ausgebreitetes Wissen und seinen scharfen Verstand mit einer mystischen Verblendung nicht zusammenreimen können, als welche seine Speculation, wenn wir sie ernst nehmen wollten, uns erscheinen müßte. Er hat offenbar seine Zeit zum Besten haben wollen, und die Speculation ist großentheils gelungen wie so manche in der Zeit, deren Signatur sie trägt. Aber der Siegesrausch war zu toll, und der Katzenjammer ist glücklicherweise so unbehaglich, daß man nach Nüchternheit verlangen muß. Eine Stimme um die andere erhebt sich zu Gunsten des klaren Bewußtseins, und es gewährt uns eine nicht geringe Befriedigung Einer der Ersten, wenn nicht gar der Erste, gewesen zu sein, [1]) der auf die Ungeheuerlichkeit dieser Philosophie aufmerksam gemacht hat.

[1]) Sittlichkeit und Darwinismus, drei Bücher Ethik, Wien 1871, S. 161. — Seither ist viel gegen die Philosophie des Unbewußten geschrieben worden, und wir können nicht umhin, die drei hervorragendsten Schriften zu nennen. Der Erste ist J. C. Fischer in einem selbständigen Buche: Ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes, Leipzig 1872, dagegen aufgetreten. Zu seiner rein materialistischen Beleuchtung bildet G. Knauer's: Das Facit aus von Hartmann's Philosophie des Unbewußten, Berlin 1873, den theistischen Standpunkt festhaltend, ein nicht minder drastisches Gegenstück. Beide bieten des Treffenden viel. Knauer's, des Altkantianers, sittliche Entrüstung hat große Momente; und welcher Anschauung immer man huldigen mag, seine Worte: „Kein Mensch des neunzehnten Jahrhunderts braucht mehr

Die Welt ist nun einmal da, und der sterbliche Mensch muß sie nehmen, wie sie ihm sich vorstellt. Aber bei all ihren Leiden zählt sie noch der Freuden genug, alle überstrahlt von dem Hochgefühl der solidarischen Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts. Wir haben noch ein so schönes Stück Zeit vor uns, und ein so redliches Stück Arbeit, daß wir die Sorge um das Weltende füglich einer späteren Generation überlassen können. Sorgen wir zunächst für das Wohl unserer Kinder, und trachten wir, daß unser Wille in ihnen fortlebe; hat Einer davon eine klare Vorstellung, dann hat er auch die Welt, die er braucht: in der Vermenschlichung des Bewußtseins, nicht in der Vergöttlichung des Unbewußten, liegt die Erlösung.

seines einfachen Christenglaubens sich zu schämen", S. 63, treffen Hartmann's Mysticismus so mitten in's Herz, daß sie ihre Wirkung nicht verfehlen können. Als die eingehendste und gediegenste Schrift gegen Hartmann glauben wir aber bezeichnen zu dürfen: Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, Berlin 1872. Es ist charakteristisch, wie Herr von Hartmann in seinem: Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, Berlin 1875, S. 163, diesen Angriff mit ein paar Winken abwehren zu können meint. Es wird ihm da die gesammte moderne Wissenschaft entgegen gestellt, und Punkt für Punkt, wo sich's um bereits Erklärtes handelt, das Überflüssige, wo die Erklärung noch zu finden ist, das Unzulängliche seiner Argumentation nachgewiesen. Zwar können wir dem, leider, ungenannten Verfasser dieser ebenso geistvollen, als gründlichen, Kritik in einer wichtigen Frage, in der Auffassung der Empfindung, nicht beistimmen, geben uns aber dennoch der Hoffnung hin, bei ihm mit unsern Ausführungen auf keinen erheblichen Widerspruch zu stoßen. Die Meinungsverschiedenheit bezieht sich auf eine Hypothese, die für die Naturphilosophie überhaupt, noch mehr aber bei der Bekämpfung der Philosophie des Unbewußten von Bedeutung ist. Zudem stehen wir ihm mit unserer Grundanschauung so nahe, daß wir vollinhaltlich die Worte acceptiren: „In dem Verkennen dieser Doppelseitigkeit der objectiven Erscheinung, deren innere und äußere Seite sich wie die Concavität und Convexität einer und derselben Kreislinie gegenseitig bedingen, und doch wie diese nur jede von einem Standpunkt aufgefaßt werden können, — in dem Verkennen dieser Doppelseitigkeit, welche alles Dasein von seinen niedrigsten bis zu seinen höchsten Erscheinungsformen durchzieht, liegt der Grundfehler alles Materialismus und alles subjectiven Idealismus." A. a. O. S. 62.

Drittes Kapitel.

Individuum und Welt.

Das Verständniß der Stellung, die das Individuum der Welt gegenüber einnimmt, ist bedingt durch die Auffassung seiner Entstehung. Verdankt es sie einem göttlichen Schöpfer, so können wir nur bei diesem Auskunft finden. Bekennen wir uns dagegen zum Darwinismus, und betrachten wir das Individuum als das Resultat des Kampfes einer großen Mannigfaltigkeit von Wechselwirkungen, die aus einem allgemeinen Gesetz der Bewegung sich ergeben; so erscheinen in erster Linie die äußern Verhältnisse als maßgebend, und werden wir, aber erst in zweiter Linie, zu untersuchen haben, inwiefern beim selbstbewußten Individuum das Denken, als das Medium, durch das die äußern Verhältnisse auf es einwirken, als ein diese Verhältnisse, wenn auch nur in subjectiver Weise modificirender Factor angesehen werden kann. Zu einer Art Mittelding zwischen diesen beiden Standpunkten führt die Weltanschauung, nach welcher dem Gottesbegriff ein organisirendes Princip substituirt wird; sei es dann der Wille überhaupt, oder ein Unbewußtes, das auf Grund von Vorstellungen planmäßig vorgeht. In solchem Fall ist dieses Princip das Maßgebende, und wird durch den Grad seines Hellsehens die Stellung des Individuums zur Welt bedingt. Was hier mit Hellsehen gemeint ist, erklären wir am besten, indem wir Hartmann's eigene Worte

citiren: [1]) „Das Kind hat Lungen, ehe es athmet, Augen, ehe es sieht, und kann doch auf keine Weise anders als durch Hellsehen von den zukünftigen Zuständen Kenntniß haben, während es die Organe bildet; aber ein Grund gegen die Bildungsthätigkeit der individuellen Seele kann das nicht sein, da es um nichts wunderbarer ist, als das Hellsehen des Instinctes." — Wäre der Instinct nur als Hellsehen erklärlich, dann würde er allerdings ein sehr wunderbares Präcedens bilden. In der Philosophie des Unbewußten wird er gar nicht wissenschaftlich zu erklären gesucht, sondern vielmehr in einer Bedeutung gefaßt, die eine wissenschaftliche Erklärung ausschließt. Wir haben es da mit einer bestimmten allweisen Macht zu thun, die im Individuum fortwirkt, nicht als das Resultat seiner Verhältnisse, sondern oft mit diesen in Streit, und beim Menschen auch mit dem Bewußtsein, das dem Irrthum unterworfen ist, daher die herrlichsten Ziele dieser Macht durchkreuzen kann.

Aus diesem Wenigen erhellt, daß eine gewöhnliche theistische Weltanschauung mit dem Darwinismus eher vereinbar wäre, als die Philosophie des Unbewußten: wenigstens bestände kein Widerspruch zwischen dem Werden im Sinne Darwin's und einem Gotte, dessen Wille dieses Werden ist; während mit diesem Werden das Gebahren des Unbewußten in einem unversöhnlichen Widerstreit sich befindet. Nach Hartmann's Theorie tritt das Erschaffen an die Stelle des Werdens: sein Unbewußtes ist eigentlich ein Gott, aber ein mißlungener. Es ist also einfacher Selbsterhaltungstrieb, wenn von der Philosophie des Unbewußten mit dem Darwinismus ein Kampf auf Leben und Tod eingegangen wird. Das Unbewußte kann den Darwinismus nicht brauchen: nur „aus dem allgemeinen Naturprincip der größtmöglichsten Kraftersparniß" gab es seinerzeit einer „durch mannigfache Durchgangsstufen vermittelten Erzeugungsweise" den Vorzug, „die außerdem, daß sie vermittelnde Durchgangsstufe zu höhern Wesen war, noch für sich anderen und selbständigen Zwecken diente;" denn das

[1]) A. a. O. S. 144.

Unbewußte kennt keine „Unmöglichkeit der directen Urzeugung eines höhern Thieres . . . der Wille kann, was er will, wenn er nur stark genug will, um die entgegenstehenden Willensacte zu überwinden". Trotz diesem Wenn ist der Wille so allmächtig, daß er nöthigesfalls gar keiner Übergangsstufe bedarf. In der Besorgniß, man könnte, durch wissenschaftliche Vorurtheile verblendet, von dem Unbewußten voraussetzen, daß es zu einer directen Urzeugung höherer Thiere doch erst nach der Entwickelung der organischen Natur hätte schreiten können, setzt Herr von Hartmann noch ausdrücklich hinzu: „daß selbst innerhalb der anorganischen Naturgesetze in gewissen Momenten der Erdentwickelung das Unbewußte eine directe Urzeugung höherer Thiere hätte in's Werk setzen können". [1]) — Der Werth des Darwinismus besteht aber eben darin, eine so exorbitante Annahme überflüssig zu machen; und da bleibt diesem Unbewußten nur übrig, jenen aus dem Feld zu schlagen, oder selber das Feld zu räumen. Dieser Kampf ist sehr lehrreich; ehe wir aber daran gehen, eine flüchtige Skizze seiner neuesten Phase zu entwerfen, wollen wir dem Willen im Allgemeinen einige Worte widmen. Für den ethischen Standpunkt liegt in diesem Begriff das entscheidende Moment, und um was es uns nun vorzüglich zu thun ist, ist die Stellung des Individuums zur Welt.

Wie wir uns in Übereinstimmung mit der Lehre Darwin's die Welt vorstellen, nicht als gemacht nach einem bestimmten Plan, sondern als geworden auf Grund einer allgemeinen Bewegung, deren stärkeres Auftreten überall, gegenüber dem schwächeren Auftreten, die Oberhand erlangen mußte; wie wir den Begriff einer eigentlichen Lebenskraft fallen zu lassen gezwungen sind, und nicht nur die Pflanze, sondern auch die animale Existenz als das Ergebniß der Wechselwirkung höherer chemischer Processe auffassen: ebenso können wir den Willen uns nicht vorstellen als etwas nöthigesfalls auch für sich Bestehendes. Die Individuation, durch

[1]) Philosophie des Unbewußten C. Metaphysik des Unbewußten, Eingang des Abschnitts IX, S. 482 und 483.

die das Lebewesen als ein Ganzes der Welt sich gegenüberstellt, ist der erste Moment des „Kampfs um's Dasein"; aber sie ist nicht wesentlich etwas anderes, als alle ihr vorhergehenden Gegensätzlichkeiten: wir bezeichnen nur der Unterscheidung wegen erst von da an den allgemeinen Bewegungsproceß als einen Kampf. Wir nennen damit ein höheres Stadium, wie wir beim Nervensystem die Reaction Empfindung nennen. Und so nennen wir Selbsterhaltungstrieb die als Totalität auftretende Resultirende aller Reactionen, durch die das Individuum den Reizen des Lebens Stand hält. Ein Individuum hält nicht darum länger Stand, weil sein Selbsterhaltungstrieb zäher ist; wir können die Sache so ausdrücken, aber das Richtige daran ist: daß diese seine Organe auf förderliche Reize, wie auch auf solche schädlicher Natur, in einer dem Individuum vortheilhaften Weise reagiren. Den Selbsterhaltungstrieb zu etwas Besonderem zu machen, sieht nur plausibler aus, ist aber im Grund ebenso kindisch, als den Tod zu personificiren, der gewissermaßen dessen Gegentheil ist, das Resultat aller Reactionen, durch die das Individuum den Reizen des Lebens erliegt. Alle Triebe sind nur Reactionen auf Reize; der Nachweis ist nur schwer wegen der Complicirtheit ihrer Äußerungen, und am schwersten dort, wo das reflectirende Denken sie über die Maßen steigert, oder gar irreleitet. Daß wir unter irreleiten nichts anderes verstehen, als ein Ablenken von dem, was durchschnittlich einzutreten pflegt, bedarf wohl hier keiner weiteren Auseinandersetzung.

Wie alle Wahrnehmungen innere sind, insofern die äußern in innere sich verwandeln; so sind alle Triebe äußere, weil sie auf äußere Reize zurückgeführt, auf ein Begehren nach Außendingen bezogen werden können. Am correctesten vollzieht sich dieser Proceß beim Instinct, der nichts anderes ist, als die Abwesenheit alles Denkens, und wobei die vielfältigsten Aneinanderreihungen von Reizen und Reactionen ebenso rasch, als ungestört, ihren Dienst thun. Immer ist es Arbeit, die sich abgiebt oder wieder anhäuft, und von deren localer Erhaltung das Leben abhängt. Es giebt keinen physiologischen Proceß, der nicht zugleich physikalisch, chemisch

und mechanisch wäre; uns fehlen nur die Mittel zur Beobachtung, und folglich die Bezeichnungen der Zwischenstufen. Oder sollten wir etwa Anstand nehmen, z. B. den Vorgang bei Hunger und Durst mit einer elastischen Hohlkugel zu vergleichen, die, wenn wir ihren Inhalt an Flüssigkeit oder Luft hinauspressen, sogleich bestrebt ist, ihn wieder zu ersetzen? In ihrer Zusammenfassung erscheinen die Triebe als Verzweigungen des Selbsterhaltungstriebes, insofern die auf die Erhaltung der Art nicht weniger, als die auf die Erhaltung des Individuums, oder einfach auf Genüsse, sei es dann auf wohl- oder übelverstandene, gerichteten immer auf ihn, d. h. auf das Standhalten im „Kampf um's Dasein" sich beziehen. Hat man mit dem Willen nicht besondere Zwecke im Auge, wie Schopenhauer und Hartmann, so wird man sich leicht entschließen, ihn als den selbstbewußten Trieb aufzufassen, und den Ausdruck Wollen allen Bestrebungen vorzubehalten, über welche das Individuum sich Rechenschaft giebt. Die Ausdehnung des Begriffs Wille über blinde Triebe kann nur zu Verwirrungen Anlaß geben, die uns verleiten, den Willen als etwas selbständig Existirendes anzusehen, und ganz wunderbare Eigenschaften ihm anzudichten.

Die sogenannten willkürlichen Bewegungen geben uns da den werthvollsten Fingerzeig, und es ist bezeichnend, daß Schopenhauer, dem[1]) „das ganze Dasein dieses Leibes und die gesammte Reihe seiner Functionen nur die Objectivirung eben jenes Willens ist, der in desselben Leibes äußerlichen Actionen nach Maßgabe der Motive erscheint", — gegen die Auffassung der Willkürbewegungen als reine physiologische Vorgänge sich ereifert. Er faßt die Möglichkeit einer Zurückführung derselben auf Ursachen im Organismus in's Auge und sagt:[2]) „allein gesetzt, man käme wirklich zu einer gründlichen Erklärung dieser Art, so würde dies doch nie die unmittelbar gewisse Wahrheit aufheben, daß jede willkürliche Bewegung — functiones animales — Erscheinung eines

[1]) W. a. W. u. V. I. Band, 2. Buch §. 20, S. 128.
[2]) Ebendaselbst.

Willensactes ist. Ebenso wenig nun kann je die physiologische Erklärung des vegetativen Lebens — functiones naturales, vitales — und gediehe sie auch noch so weit, die Wahrheit aufheben, daß dieses ganze, sich so entwickelnde thierische Leben selbst Erscheinung des Willens ist". — Nur bei dieser Auffassung des Willens, nach welcher er weniger, als das Bewußtsein, an physiologische Vorgänge gebunden wäre, konnte Schopenhauer[1]) zu dem Ausspruch gelangen: „denn im Tode geht allerdings das Bewußtsein unter; hingegen keineswegs das, was bis dahin dasselbe hervorgebracht hatte". — Wir gehen genau den entgegengesetzten Weg. Während er, um den Willen wie er ihn braucht, annehmbar zu machen, sein Auftreten auch bei den Reflexbewegungen als unzweifelhaft hinstellt, sagen wir: die Willkürbewegungen, die ohne Bewußtsein und folglich ohne Zuthun des Willens vor sich gehen, beweisen uns, daß die Raschheit und Präcision unserer gewollten Bewegungen, bei welchen uns die Thätigkeit des Willens als an Wunder gränzend erscheint, auf einen andern Grund sollte zurückzuführen sein. Ein solcher Grund ist die Totalität als Einheit des Individuums. Der weite Weg, den die Bewegung des einfachsten Handaufhebens durchläuft, erscheint uns nicht mehr so weit, wenn wir, anstatt dabei an die menschliche Organisirungsfähigkeit mit all ihren Absichten, Mitteln und Zwecken, an jene kaum wahrnehmbaren Existenzen denken, die unter dem Mikroskop einen höchst complicirten Organismus aufweisen. Oder wenn man lieber will: dann erscheint uns der Weg einer solchen Bewegung erst recht lang, so lang nämlich, daß wir den bisherigen Maßstab, als nicht darauf passend, bei Seite legen. Es handelt sich eben nicht um menschliche, sondern um natürliche Schöpfungen, in welche teleologische Anschauungen gewaltsam einen Willen als Extrawesen hineinzwängen, wie anderseits eine Seele. Der Mensch bewegt sich auf Grund seiner Wechselwirkung mit der Welt, und nur auf Grund seiner fühlenden Einheit denkt und will er. Dem denkenden Geiste

[1]) Parerga und Paralipomena II. S. 289.

ist er allerdings nur Erscheinung, aber Erscheinung des Lebens, und nur zum geringsten Theil des Willens.

Fassen wir den Menschen — wir sind jetzt bei ihm — als Ganzes, als Einheit auf, und damit fest in's Auge, daß es keinen lebendigern Gegensatz giebt, als den zwischen dem Individuum und der übrigen Welt; so wird es uns klar, warum alle Functionen eines solchen Organismus als Ausflüsse eines eigenen Willens so leicht angesehen werden können. Vergegenwärtigen wir uns, was wir über den Charakter und seine Unveränderlichkeit in unserer Ethik[1]) und in unserer psychologischen Studie[2]) gesagt haben; so erscheint uns die Individualität als dasjenige, das allem unsern Thun den Stempel unseres Ich's aufdrückt, und uns bestimmt, in jedem uns drängenden Trieb unsern Trieb zu erkennen, all unser Wollen — unser Wollen zu nennen. Wir wollen eben, und nur insofern haben wir einen Willen; aber damit ist nicht gesagt, daß der Wille etwas für sich Bestehendes ist. In dem, was wir Wille nennen, und das wir, um uns selbst verständlich zu sein, irgendwie benennen müssen, dürfen wir nichts anderes suchen, als die Vollendung des Psychischen, das keine Seele ist im Sinne eines eigenen Wesens — mag dieses dann als ein einziges einfaches, oder als eine Vielheit einfacher Wesen aufgefaßt werden. Das Psychische, die Gesammtheit der Thätigkeiten, welchen wir diesen Namen geben, vollendet sich dadurch, daß das zum Bewußtsein sich klärende Gefühl, den Antrieb, mit dem wir nach einem Thun oder Lassen verlangen, als unsern Antrieb, als unsern Willen uns erscheinen läßt. Wie auf die Vorstellungen das Denken, so führen wir auf die Triebe den Willen zurück; und da Denken und Wollen als die zwei höchsten Gegensätze des Gefühls sich uns ergeben, dieses aber — nach unserer Auffassung — aus der Empfindung im Wege der Vorstellung hervorgeht, so entspringt in letzter Analyse mit all' unserm Thun und Lassen

[1]) S. 129 ff.
[2]) S. 112—114.

auch unser Wille der allgemeinen Reizungsfähigkeit. Die Fortschritte der Wissenschaft berechtigen zu der Erwartung, daß Eines Tages die Blutsverwandtschaft der Reizungsfähigkeit mit dem einfachen Reagiren aufgedeckt werden wird. Sollte dies aber auch nie geschehen: was wir heute schon wissen, verbietet uns für alle Zeiten, etwas physiologisch noch in Dunkel Gehülltes durch ein mystisches Nachtlicht aufzuhellen. Für die Wissenschaft giebt es nur Tag oder Nacht; ein Zwielicht, weit entfernt sie zu befriedigen, ist ihr nur ein Grund mehr, bei der Forschung auszuharren bis zum hellen Tag. Und so ist auch am Darwinismus manche Seite noch in Dunkel gehüllt, Erscheinungen gegenüber, von welchen wir zu mangelhafte Kenntniß haben: da schauen wir aus in das unermeßliche Feld der Forschung, das die Wissenschaft niemals ganz bewältigen, aber gerade darum auf keinem Punkt je sich abschließen lassen wird.

Hören wir nun, wie der Verfasser der Philosophie des Unbewußten eine neue Schrift gegen Darwin zu seinen Zwecken ausbeutet. Professor Wigand in Marburg [1]), gestützt auf Botanik, die bekanntermaßen am sprödesten zur neuen Lehre sich verhält, verläßt in ernsterer Weise den Boden der bloßen Negation, und stellt dem positiven Gedanken Darwin's einen positiven Gedanken, dem äußern Entwickelungsgesetze ein inneres Entwickelungsgesetz entgegen. Allerdings giebt er dabei nicht den gesammten Darwinismus auf, und die materielle innere Mechanik spielt bei ihm die Hauptrolle. Allein der Gott, dessen da die erste Zeugung nicht entbehren kann, wirkt auch später mit, und, gleichviel ob beabsichtigt oder nicht beabsichtigt, ob zugegeben oder nicht zugegeben, der wichtigste Punkt des Darwinismus ist beseitigt. Um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, wollen wir hier ausdrücklich hervorheben, was wir unter dem wichtigsten Punkt verstehen. Der Darwinismus ist das gerade Gegentheil der Zweckmäßigkeitslehre oder Teleologie. Wie weit Darwin selbst oder ein anderer in den

[1]) Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's, Braunschweig 1874.

Consequenzen, die sich aus der natürlichen Zuchtwahl folgern lassen, geht, ist für uns dabei nicht maßgebend. Maßgebend ist für uns dabei nur der Gedanke, daß wir daran ein Gesetz gewonnen haben, durch das uns zur Erklärung der Schöpfungsgeschichte die Annahme einer übernatürlichen Kraft entbehrlich geworden ist. Bedeutende Männer haben gegen den Darwinismus Einwendungen erhoben, und ebenso bedeutende Männer sind diesen Einwendungen entgegengetreten; dasselbe gilt von Thatsachen, denn, wenn wir von bedeutenden Männern reden, so meinen wir darunter nur solche, die auf Thatsachen sich berufen. Und wir gehen weiter; wir wissen, daß manche Behauptung Darwins erschüttert, und von ihm selbst — er ist Gründen zugänglich und bescheiden, wie es nur ein wahrhaft großer Mann zu sein vermag — modificirt oder aufgegeben worden ist: aber solang nicht eine zur natürlichen Erklärung der Descendenztheorie tauglichere Lehre uns geboten wird, solang halten wir treu zu seiner Fahne, und wird uns der kleinste Theil dieser Fahne die größte Fahne sein auf dem Felde wahrer Wissenschaft.

Wir urtheilen einfach so: der nicht vom Theismus ausgeht, oder zum Theismus gelangt, der muß mit dem Schöpfer den Endzweck der Welt, und mit diesem die eigentliche Zweckmäßigkeitslehre aufgeben. Die Verlegung des menschlichen Zweckbegriffs in die übrige Natur wäre nur eine willkürliche Übertragung der Thätigkeit des Bewußten auf die Thätigkeit des Unbewußten. Bei einer bloßen Vermehrung der Einzelzwecke, die nicht zu einem letzten und Gesammtzweck führen würde, hätte die Zweckmäßigkeitslehre selbst noch immer keinen Zweck; denn dieser besteht im Nachweis der Nothwendigkeit eines Lenkers des großen Ganzen. Dies war Schopenhauer vollkommen klar; und wie er nicht aus Borniertheit, sondern weil es für ihn ohne Gehirn kein Denken gab, den Pflanzen und der anorganischen Natur kein Vorstellungsvermögen zusprach; so sagt er [1]) von der Natur ausdrücklich, daß auf

[1]) W. a. W. u. V. II. Band, Kapitel 26, S. 373.

sie unser Zweckbegriff nicht sich übertragen lasse, weil ihr Wirken von dem unsrigen „sich der ganzen Art nach unterscheidet". — Daß er bei dieser Anschauung die Teleologie doch nicht ganz aufgab, ist uns nur dadurch erklärlich, daß für ihn der Darwinismus zu spät gekommen ist, und ihm die Natur ohne Teleologie unbegreiflich war. Dafür geht aber auch mitten durch seine Philosophie ein Riß, den er bei all seinem Talent, und trotz seiner Verdrehung Kant's, und mit allen seinen Nachträgen nicht zu verkleistern vermocht hat.

Hartmann meint, einem ähnlichen Riß zu entgehen, indem er seine Weltanschauung als eine pantheistische bezeichnet. Den Gott hätte er; aber auf den allein kommt's nicht an. Zur Rettung der Teleologie sind die Eigenschaften des Gottes das Entscheidende; und ein Gott, der beim ersten Schöpfungsact jeder Weisheit entbehrt; dessen ferneres Walten ein unbewußtes ist; der immer nur könnte, wenn er könnte, daher aus dem unglückseligen Kreis, den die erste seiner Thaten um ihn gezogen hat, nicht herauskann, und endlich im günstigsten Fall ein jämmerliches Ende nimmt, — ein solcher Gott mag wohl im Nothfall Herrn von Hartmann vor dem Atheismus retten, aber die Teleologie rettet ein solcher Gott nimmermehr. Der Irrthum ist derselbe wie bei Schopenhauer; nur führt dieser ihn consequent durch, während jener die Consequenz einfach bei Seite läßt. Es hätte auch, in der That, nur Eines helfen können: ein Strich durch die Teleologie. Allein das wäre ein Strich gewesen mitten durch die ganze Philosophie des Unbewußten; denn sie besteht nur aus dieser zwecklosen Teleologie. Herrn von Hartmann bleibt nunmehr keine andere Taktik, als, dem Darwinismus, der seinen offenen Keulenschlägen nicht erlegen ist, meuchlings an den Leib zu rücken. Giebt's keinen Darwinismus mehr, so ist wenigstens vor der Hand kein Princip da, aus welchem wir uns den Vorgang bei der Schöpfung als einen natürlichen erklären können. Es bleibt uns nach wie vor die Descendenztheorie, aber ohne daß wir in der Lage wären, uns von dem Wie derselben ein Bild zu machen. Es hat daher der Darwinismus derart reformirt zu werden, daß er die Annahme der Zweckmäßigkeitslehre nicht länger überflüssig macht. In diesem Fall — auf die Art der Reform kommt's nämlich an — würde sogar der Darwinismus in die Philosophie des Unbewußten aufgehen.

So wendet sich denn auch Herr von Hartmann gegen das genannte Buch Wigand's in einer: Wahrheit und Irrthum im Darwinismus — betitelten Schrift, und wir begegnen gleich im einleitenden Abschnitt[1]) folgender ganz charakteristischen Stelle: „Wenn das, was Wigands Buch in der kritischen Depression zu viel thut, durch eine objective Prüfung, welche beiden Theilen in gleichem Maße gerecht wird, auf sein rechtes Maß zurückgeführt wird, und die von Wigand eingeflochtenen eigenen Hypothesen wieder ausgeschieden werden, so wird sich zeigen, daß die so zwischen dem Darwinismus und seinem neuesten Gegner sich ergebende goldene Mitte wesentlich mit der in der Philosophie des Unbewußten, Kapitel C. X., von mir eingenommenen Position übereinstimmt". — Wir wollen gelten lassen, daß die Stellung, welche die Philosophie des Unbewußten mit ihren aus der anorganischen Natur unvermittelt hervorgehenden höheren Thierarten in der Schöpfungsgeschichte einnimmt, die goldene Mitte einhalte zwischen den Hypothesen Darwin's und Wigand's; auch können wir uns nicht einlassen in das, was da für und gegen Wigand vorgebracht wird: was hier für uns von Interesse ist, beschränkt sich auf die Untersuchung, wieviel uns diese „objective Prüfung", welche, wenn anders sie „beiden Theilen gerecht wird," auch Darwin gerecht zu werden verspricht, vom Darwinismus übrig läßt? Um aber nicht etwa der Gefahr uns auszusetzen, aus Herrn von Hartmann's Anschauungen und Resultaten zu Folgerungen uns verleiten zu lassen, zu welchen er nicht selbst gelangt, wollen wir hier nur constatiren, daß die „goldene Mitte, die Herr von Hartmann zwischen Darwin und Wigand einnimmt, darin besteht, daß er die Hypothesen beider über den

[1]) Berlin 1875, S. 8.

Haufen wirft, und über diese Reform des Darwinismus ihn selbst reden lassen. In der genannten Schrift gegen Wigand heißt es wörtlich: [1]) „Es dürfte daher auch an der Zeit scheinen, den Namen Darwinismus, der oft in mißbräuchlicher Weise noch für einen nicht unwesentlichen Theoriencomplex aus Pietät gegen den Urheber der neuen naturphilosophischen Bewegung und Erregung der Geister festgehalten wird, definitiv fallen zu lassen, zumal die Benennung einer Lehre nach ihrem Urheber immer einen ursachlichen und autoritativ beengenden Eindruck macht, und statt dessen den Ausdruck „organische Entwickelungstheorie" zu adoptiren, falls man es nicht vorzieht, unter Beiseitelassung der nichtgenealogischen ideellen Verwandtschaft bei dem Ausdruck Descendenztheorie stehen zu bleiben". — Es dürfte kaum je ein so großes Wort so gelassen ausgesprochen worden sein. Dies ist übrigens natürlich; denn Herr von Hartmann ist so überzeugt, daß Darwin selbst sich bereits aufgegeben hat, daß er von ihm „ganz gewiß" die Ablehnung des „bedenklichen Compliments" erwartet, das ihm Haeckel, der bei dieser Gelegenheit [2]) „weit darwinischer als Darwin selbst" genannt wird — welchem „weit" gemäß Darwin selbst schon zu darwinisch wäre — mit den Worten macht: er habe „durch seine Selectionstheorie die Aufgabe thatsächlich gelöst, die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich zu machen". — Was merkwürdiger Weise auf Herrn von Hartmann den Eindruck eines „bedenklichen Compliments" macht, ist einfach der Darwinismus selbst. Es liegt in den Worten: „die keine Absicht geordnet hat" nichts Geringeres als der Lebensnerv der neuen Lehre; aber jeder, der zur alten Teleologie zurückkehren will, kann sich nur Bahn brechen, indem er diesen Nerv durchschneidet. Von seinem Standpunkt aus handelt Herr von Hartmann correct wie der Instinct im Dienste des Selbsterhaltungstriebes; und je rücksichtsloser er vorgeht, desto richtiger instinctiv erweist sich sein Philosophiren. Uns könnte es auch nicht beifallen, ihm nach dieser Richtung entgegenzutreten; wir wollen nur darthun, wie er zur Lehre Darwin's sich verhält, und was unter seiner „organischen Entwickelungstheorie" zu verstehen sei. Er charakterisirt sie selbst [1]) wie folgt: „Dieselbe umfaßt alle Elemente des Darwinismus, ordnet sie aber als bloße mechanische Hilfsmittel dem Entwickelungsgesetz unter, oder als besondere Äußerungsweise desselben der allgemeinen Theorie der Entwickelung ein, und nimmt außerdem Elemente auf, welche der Darwinismus aus falschen Vorurtheilen von sich auszuschließen getrieben wird, ist also, zumal diese neu hinzutretenden Elemente an principieller Wichtigkeit den im Darwinismus enthaltenen — mit Ausnahme der Descendenztheorie — überlegen sind, bedeutend weiter und umfassender als dieser". — Umfassender sicherlich; aber umfassender ist auch die Schöpfungsgeschichte der Genesis, und wäre es, wie Moses, Darwin um's Umfassende zu thun gewesen, so hätte er damit begonnen ein „organisirendes Princip" anzunehmen, und würde schon als Jüngling, und noch dazu mit großer Kraft- und Arbeitsschonung gestanden haben, wohin er als Greis nicht gekommen ist.

Nur dadurch, daß es Herrn von Hartmann so sehr um's Umfassende zu thun ist, wird es begreiflich, daß er [2]) nach einer Polemik gegen Haeckel zum Resultat gelangt; „warum die Causalität sich nach solchen Gesetzen vollzieht, daß ein wirklicher teleologischer Mechanismus dabei herauskommt, bleibt so unklar wie zuvor;" und unmittelbar darauf sagen kann: „Es bleiben nur die beiden Auswege übrig: entweder das Wunder einer prästabilirten Harmonie, oder Rückgang auf ein höheres einheitliches Princip, von dem Causalität und Teleologie nur verschiedene Seiten sind". — Was berechtigt uns zur Annahme eines Princips, das Causalität und Teleologie in sich vereint, so lang wir gestehen

[1]) A. a. O. S. 149.
[2]) A. a. O. S. 151.

[1]) A. a. O. S. 148.
[2]) A. a. O. S. 158.

müssen, die Zusammengehörigkeit dieser zwei Begriffe bleibe uns völlig unklar? Ist ein solches höheres Princip nur darum kein Wunder, weil uns da nur die prästabilirte Harmonie als ein solches genannt wird? Und Herr von Hartmann spricht [1]) von Kant's „falscher Erkenntnißtheorie," und meint, nur durch sie habe Kant sich „davon abhalten lassen, dieses einheitliche Princip, weil es übersinnlich sei, näher zu bestimmen!" — Wir theilen Kant's Argwohn gegen alles Übersinnliche; darum sind wir gegen das Wunder, aber nicht weniger gegen den Rückgang, der uns, wie Lange [2]) treffend bemerkt, auf den Standpunkt der Australneger versetzen würde, die alles ihnen Unerklärliche dem devil-devil zuschreiben, einem „Princip, mit welchem Alles durch ein einziges Wort höchst befriedigend erklärt ist". Dieser und ähnliche von competenter Seite ausgehende Angriffe, nachweisend, daß ein „organisirendes Princip" welches, gleichviel ob bewußt oder unbewußt, „mit unendlicher Weisheit nach einem bestimmten Plan und mit einem bestimmten Zweck" vorgeht, ein „Eingriff" u. z. im vollsten Sinn des Worts wäre in die von der modernen Naturwissenschaft als Eine aufgefaßte Naturthätigkeit, — solche Angriffe sind Herrn von Hartmann sehr unbequem. Er meint zwar, sein „metaphysischer Eingriff" bedeute: [3]) „kein Arrêtiren der Wirksamkeit mechanischer Naturgesetze, sondern nur ein Platzgreifen oder Hineintreten eines neuen mitwirkenden Factors in den Proceß, in Folge dessen natürlich das Gesammtresultat ein anderes wird, als wenn er nicht mitgewirkt hätte," — wie z. B. ein „Wind, der die schlaffen Segel zu blähen beginnt, und nunmehr die Anstrengung der Rudernden erfolgreich macht". Allein ganz geheuer ist ihm bei dem Vergleich doch nicht. Der „neue mitwirkende Factor," der von ihm als ein metaphysischer bezeichnet wird, ist etwas, das zu den Factoren des Darwinismus ganz anders sich verhält, als zum Ruderschlag der Wind: ein

[1]) A. a. O. S. 154.
[2]) A. a. O. B. II, S. 278.
[3]) A. a. O. S. 166.

metaphysischer Wind würde den Rudernden wenig nütze sein. Der Autor sieht, daß, was da herausguckt, der unglückselige Pferdefuß ist, den zu verhüllen kein Mantel mystisch genug ist. Da gilt's, der Aufmerksamkeit rasch eine andere Richtung zu geben, z. B., wo man es im Moment am wenigsten vermuthet, ein recht heißes Getränk zu kredenzen. Auf die Länge hilft's freilich nicht, zumal in unserer Zeit, die das Dämonische nicht mehr ernst nehmen kann. Und gewiß weiß es Herr von Hartmann, wie jeder es weiß, daß das ungerechtfertigte Schmähen und ordinäre Verdächtigen der Philosophieprofessoren für immer eine Verunstaltung der schönsten Leistungen Schopenhauer's bilden wird; aber, wie jener in der Angst, seinen Ruhm nicht zu erleben, vielleicht in der Angst, seinen Ruhm zu überleben, läßt er sich gerade hier, wo die Fadenscheinigkeit der unbewußten Logik am handgreiflichsten zu Tage tritt, in einer Anmerkung [1]) zu folgender Gemüthserleichterung verleiten: „Die Herren Philosophieprofessoren, die endlich einsehen, daß sie mit ihrer bisherigen Schleppenträgerei der Theologie nicht mehr durchkommen, daß vielmehr das Publicum sie einfach als nicht existirend betrachtet, versuchen es jetzt vereinzelt mit einer für die Philosophie ganz ebenso unwürdigen Schleppenträgerei der Naturwissenschaft und ihrer momentanen Vorurtheile, sicher, auf diese Weise wenigstens von einer gewissen Classe des Publicums als Regeneratoren der Philosophie applaudirt zu werden". — Bedürfen solche allgemeine Verdächtigungen eines Commentars?

Nur Eines haben wir noch beizufügen, für diejenigen nämlich, welche noch immer sagen könnten: „Wer weiß? Als das Wahrscheinlichste ist es uns doch nachgewiesen worden, und noch dazu an der Hand der Mathematik, daß der Wille das Erste und Letzte ist; daß in ihm alle Macht liegt; daß er der Gebieter ist Himmels und der Erde; — wer weiß, vielleicht ist doch alles Übrige ein Wahn, und hängt wirklich das Heil davon ab, daß eine bestimmte Richtung des Willens in die Majorität kommt gegenüber

[1]) A. a. O. S. 167.

allen andern Willensrichtungen?“ Wir begreifen diesen Zweifel, und geben zu, daß die Philosophie des Unbewußten darin im Vortheil ist, daß, während die Geschichte der Philosophie im Laufe eines halben, längstens eines ganzen Jahrhunderts über den Werth jedes andern Systems entscheidet, die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Systems erst in einigen Jahrtausenden sich herausstellen kann. Dieser Vortheil kommt daher, daß die Wahrscheinlichkeitsrechnung nichts beweist; denn in dem zurückbleibenden: Wer weiß? — liegt auch der entsetzliche Fall, den die Philosophie des Unbewußten nicht vorgesehen hat, daß nämlich am Hartmannstage, beim eigentlichen suffrage universel, das milliardenstimmige: Eins, zwei, drei! wirklich ertönt, — in eine Schilderung der verzweifelten Inscenirung wollen wir uns gar nicht einlassen — kurz, daß es dazu kommt, daß aber das Weltall gar nichts dergleichen thut, die Sonne sich nicht rührt, nicht der kleinste Stern vom Himmel fällt, ja, nicht der zarteste Grashalm davon Notiz nimmt. Was dann? Doch wir sind beim: Wer weiß? Wer weiß, vielleicht ließe die Sache ganz im kleinen sich versuchen? Wenn, wie Herr von Hartmann lehrt, der bewußte Wille der Menschheit seinerzeit mächtiger sein wird, als der gesammte unbewußte Wille, der in der Menschheit selbst steckt, mit Hinzurechnung des gesammten unbewußten Willens in den Thieren und in der übrigen organischen und anorganischen Natur dieser Erde, mit weiterer Hinzurechnung des bewußten und unbewußten Willens, der im Rest des Universums vorhanden sein mag; so muß der bewußte Wille im einzelnen Menschen mächtiger sein, als was an unbewußtem Willen in eben demselben einzelnen Menschen sich vorfindet. Diese Folgerung ist unanfechtbar. Bestreiten ließe sich nur die weitere Folgerung: daß, was dem einzelnen Menschen bei einem Kampf seines bewußten mit seinem unbewußten Willen möglich wäre, darum auch der gesammten Menschheit seinerzeit möglich sein müsse; denn, ist sie auch bis dahin um noch so viel Millionen Köpfe zahlreicher, so hat sie es mit dem eben dadurch verstärkten eigenen, und dann noch mit dem ganzen übrigen Unbewußten zu thun. Dagegen ist es — vorausgesetzt, daß Herr von Hartmann Recht hat — unzweifelhaft, daß der einzelne Mensch nur aus voller Überzeugung und mit dem richtigen Affect zu wollen braucht, um z. B. einen Muskelkrampf, zu dem der unbewußte Wille in ihm sich objectivirt, plötzlich zu stillen, oder, um durch Verneinung des Willens zum Leben, augenblicklich todt zu sein. Geht dies nicht, dann hat Herr von Hartmann mathematisch Unrecht, und kann man der Menschheit für den jüngsten Tag des Unbewußten mit logischer Gewißheit ein riesiges Fiasco vorhersagen. Es kommt nur auf einen kleinen Versuch an. Die Sache läßt sich anregen, insofern man den Kampf mit einem Schmerz jedem Leidenden anrathen darf, und einen solchen Kampf mit dem Leben nur der geborne Selbstmörder eingehen wird. Allein Herr von Hartmann kann uns einwenden: Siehe Seite 635! Und richtig heißt es da, wo er Schopenhauer's Betrachtungen über den Selbstmord durch freiwilliges Verhungern kritisirt: „Nach unserer Auffassung müßten wenigstens mit Aufhebung des individuellen Willens momentan sämmtliche, vom unbewußten Willen abhängige organische Functionen, wie Herzschlag, Athmung u. s. w. aufhören, und der Leib als Leiche hinstürzen. Daß auch dies empirisch unmöglich ist, wird niemand bestreiten“. — Gut; aber was heißt empirisch in diesem Fall? Soll etwa die Welt am jüngsten Tage nur metaphysisch vernichtet werden? Auf diese Frage kann Herr von Hartmann keine andere Antwort geben, als daß sein Wille und Schopenhauer's Wille getrennte Wege gehen; daß sein Wille ein wahrhaft einziger und untheilbarer sei, daß man nur eine Action des Willens überhaupt, des eigentlichen, von ihm erst gefundenen, unbewußten aber vorstellungsfähigen Willens im Auge haben dürfe; und daß der bewußte Wille des Einzelwesens nicht nur seinen eigenen, sondern den gesammten unbewußten Willen des Universums gegen sich habe. Ist das der Grund, und wird z. B. ein Krampf vom Willen des gesammten unbewußten Universums unterstützt, d. h. ist diese Annahme nothwendig, um die Voraussetzungen dieser Weltanschauung aufrecht zu halten: dann giebt es nur Eine principielle Modification, durch welche die Philosophie

des Unbewußten gerettet werden könnte: mit Sack und Pack ein Übergang in das Lager der Spiritisten.

Karl Grün, der doch nur Philosoph, und nicht auch Professor ist, sagt in seiner: Philosophie der Gegenwart[1]) — mit seiner bekannten Schärfe: „Die neuere Naturforschung arbeitet im Vertrauen auf die Wirklichkeit der Welt, welche ihren von den verschiedensten Seiten aus durch wiederholte Experimente verstärkten Beobachtungen Stand hält. Sie hat der Teleologie, der Zweckmäßigkeitslehre, den Abschied gegeben, und statt ihrer den Begriff der Gesetzmäßigkeit aufgestellt, welche Gesetzmäßigkeit uns früher verleitete, in dem Resultate einen erreichten Zweck zu vermuthen. — Die Gesetzmäßigkeit der Welt mußte jedoch der vorgefaßten Meinung Schopenhauer's und Hartmann's wider die Haare gehen: Schopenhauer machte seinen „Willen" zum Gesetzgeber, und Hartmann schob sein „Unbewußtes", Wille mit dunkler Vorstellung, in den Souffleurkasten. So entstand eine neue Teleologie und zwar eine recht bequeme. Überall wo sich im vegetabilischen und organischen Reiche etwas Auffallendes zeigte, welches dem ganz gemeinen Menschenverstande imponirte, und über dessen Causalität die Forschung noch nicht im Klaren war, da stellte Herr von Hartmann sein „Unbewußtes" in den Riß, das stets bereite dienstfertige Mädchen für Alles. Weit entfernt, den Aufschluß von der gegenwärtigen oder künftigen Wissenschaft zu erwarten, erklärt er jedes ihm Unverständliche durch das, was Allen unverständlich ist". — Und etwas weiter unten: „Die Anpassung und der chemisch-physiologische Proceß erklären nach ihm nichts, das „Unbewußte" mit zwecksetzender Vorstellung Alles. Wenn nur das „Unbewußte" selbst mit sammt seiner zwecksetzenden Vorstellung nicht das allerunerklärlichste Räthsel wäre! Die Welt wird völlig auf den Kopf gestellt: gerade das vegetative und organische Unbewußte wirkt nach Hartmann in übersinnlicher Weise, während das Bewußte sinnlich zu Werke geht". — In diesen wenigen

[1]) Leipzig 1876, S. 95.

Bemerkungen finden wir gleichzeitig die treffendste Charakterisirung der gesammten Philosophie des Unbewußten, und den klarsten Uebergang zur Philosophie, die das Bewußte über das Unbewußte, das Wissen über das Nichtwissen stellt. Gerade weil alles in Gemäßheit unwandelbarer Gesetze geschieht, ist nichts begreiflicher als daß der Mensch die Zweckmäßigkeit, die seinen eigenen Werken zum Grunde liegt, im natürlichen Geschehen wiederzufinden meint. Wie oft hört man die Worte: alles hat seinen Grund, — ohne daß, der sie ausspricht, selber sich klar bewußt ist, ob er dabei an einen Zweck denkt, oder ob er damit blos sagen will: nichts geschehe ohne Ursache. Zudem darf die Bedeutung nicht übersehen werden, die in dem Umstand liegt, daß die Annahme einer allgemeinen Zweckmäßigkeit sehr alten Ursprungs ist. Je mangelhafter die Kenntniß der Natur war, desto mehr wurde der denkende Mensch zu dieser Annahme gedrängt. Etwas anderes wäre es daher, wenn die fortschreitende Naturforschung immer zwingender nach dieser Richtung hindrängen würde. Allein gerade das Umgekehrte ist der Fall: je gründlicher die Naturforschung vorgeht, desto mehr findet die Ueberzeugung einer allgemeinen Zweckmäßigkeit sich erschüttert. Nichts ist ungerechtfertigter, denn der Forschung als Hochmuth es vorzuwerfen, daß sie die Hypothese des „Kampfes um's Dasein" aufgestellt hat; gleich als sagte sie damit, daß sie alles wissen wolle: wie wenn sie nicht vielmehr durch das Aufgeben der Zweckmäßigkeitslehre den Kreis ihres Wissens enger gezogen hätte! Die mehr zu wissen behaupten, als der Mensch weiß, sind ganz eigentlich die Vertreter der Zweckmäßigkeitslehre.

Hier haben wir hauptsächlich Schopenhauer, Hartmann und ihre Anhänger im Auge, die das Ding an sich in der Tasche haben, und vom unbewußten Willen in der Natur genau wissen, daß seine Weisheit keine Gränzen kennt. Auf ein ganz anderes Blatt gehört ein Trendelenburg, bei dessen logischen Untersuchungen[1]) Einem zu Muthe wird, als träte da für die Zweckmäßigkeits-

[1]) Leipzig, 3. Auflage, 1870.

lehre die Blüte der gesammten classischen Philosophie in den Kampf ein, um als Siegerin hervorzugehen, oder Abschied zu nehmen auf immer. Da begegnen wir aber auch nicht der leisesten leidenschaftlichen Ueberhebung; jedes Wort athmet sittlichen Ernst, und die gediegene Form entspricht der vollendeten Ruhe, mit der nur tiefe Ueberzeugung aufzutreten vermag. Was da [1]) gegen Darwin, und insbesondere gegen den deutschen Darwinismus vorgebracht wird, steht in seiner Art einzig da. Es wird uns gezeigt, wieviel noch fehlt, daß die Hypothese als vollkommen begründet erscheine; aber was für sie spricht, wird rückhaltlos anerkannt. Weit entfernt, die ganze Theorie als etwas Nebensächliches anzusehen, das nicht einmal einen eigenen Namen verdient, kennzeichnet sie Trendelenburg mit folgenden Worten [2]) in würdigster Weise: „Es ist ein neues Stück deutscher Naturphilosophie, und zwar von der vergangenen dadurch unterschieden, daß sie nicht aus Allgemeinheiten construirt, sondern im gegebenen Stoff den Bauplan nachweist, und sich jeder Berichtigung durch das Gegebene offen hält. Eine solche ernste Arbeit an der Genesis des organischen Lebens, an dem Stammbaum der Wesen wird in ihrer Absicht nur von dem verkannt werden, der das Bedürfniß der Forschung nach Einheit und Entwickelung nicht kennt". — Es geht Trendelenburg vornehmlich nur insofern auf die neue Lehre ein, als sie mit dem Zweckbegriff in Widerspruch steht; der Grundgedanke, der seine Argumentationen durchzieht, betrachtet den „Kampf um's Dasein" als ein Ringen mit bestimmtem Zweck. Trendelenburg beruft sich auf Leibniz, und sagt von ihm: [3]) „Leibniz, dem sich der Begriff des Zweckes und die Macht in der Reihe der wirkenden Ursachen harmonisch stimmte, würde heute, wenn er die aufgefundene Verkettung für richtig hielte, den Gedanken, den er von Adam faßte, erweiternd und die Geschichte der Menschen in die Geschichte des Lebendigen in allen Formen seines

[1]) A. a. O. B. II, S. 79 ff.
[2]) A. a. O. S. 80.
[3]) A. a. O. S. 89.

vielgestaltigen Daseins ausdehnend, vor der Monere stehen geblieben sein, und in ihr einen größern Plan lesen und bewundern". Damit ist klar die Stellung bezeichnet, die Trendelenburg eingenommen hätte, wenn das, was vor der Hand als ein „zu frühes Siegeslied" ihm erschien, schließlich ihm sich dargestellt haben würde als die Besiegelung eines Triumphes. Den Zweckbegriff sich zu bewahren, hätte er beim untersten Lebewesen, als bei einer Schöpfung im alten Sinn, unter allen Umständen Halt gemacht. Darum sagt er auch am Schluß seiner Betrachtungen: [1]) „daß der deutsche Darwinismus, der den Zweck in die wirkende Ursache will untergehen lassen, ihn nicht wegschafft, sondern selbst voraussetzt. Was er von dem Kampf um das Dasein als Erreger der Kräfte darthut, fügt sich als Mittel in den Zweck ein".

Der Grundgedanke, von dem da ausgegangen wird, und aus dem diese Schlußfolgerung mit Nothwendigkeit sich ergiebt, lautet: [2]) „Der innere Zweck ist das eigentlich individuirende Princip der Welt". Allein eben dieser Satz läßt sich umkehren; und dann lautet er: Das individuirende Princip erscheint als eine Welt innerer Zwecke. Man kann individuirendes Princip nennen die mit dem Begriff des Ganzen gegebene Centralisirung, welche, im Einzelwesen sich verwirklichend, als der Ausdruck eines Gesetzes erscheint. Vom Standpunkt des Individuums, das gleich dem Wassertropfen, als Ganzes, dem großen Ganzen gegenüber sich zu behaupten strebt — die höhere Form ändert nichts an der Identität der Sache — stellt sich die Erhaltung des Individuums und alles was direct und indirect darauf sich bezieht, als Zweck dar. Wir können dies figürlich schon ganz gut von der Pflanze sagen; beim denkenden Thier wird es schon halb zur Wahrheit, insofern sein Selbsterhaltungstrieb als bewußtes Wollen auftritt; beim selbstbewußten Menschen, dessen Wille Eins ist mit dem Verstande, wird absichtliches Ergreifen von Mitteln

[1]) A. a. O. S. 93.
[2]) A. a. O. S. 95.

zu bestimmten Zwecken zur vollen Wahrheit. Das Erkennen, als das Medium, durch das die Motive auf den Menschen wirken, drückt dem menschlichen Wollen den Stempel des Bewußtseins auf. Und dabei bleibt das Individuum nicht stehen: der Mensch erfaßt sich als integrirenden Theil der Menschheit, und höchste Menschlichkeit winkt ihm als Endzweck. Allerdings verliert dieser an Bedeutung, sobald er nur auf die Menschheit bezogen wird, deren Dauer nicht unabsehbar ist; allein für die Menschheit bleibt er noch immer von hohem Werth, und, dem kurzen Leben des Einzelnen gegenüber, nimmt er riesige Dimensionen an. Das Pflichtgefühl hat Raum wie Zeit genug zur edelsten Entfaltung. Wir brauchen da nur an den Streiter zu denken, der für sein Vaterland in den Kampf zieht, fällt, und im Hinstürzen dem Kameraden ein Vorwärts zuruft, in der Fortsetzung des Kampfes eine Erweiterung der eigenen Leistung, in der Erreichung des Zwecks anderer noch immer die Erreichung des eigenen Zwecks erblickt. Eben weil der menschliche Zweckbegriff keine Gränze zu haben scheint, wird es dem Menschen so schwer, nicht über das Universum ihn auszudehnen. Je abgeschlossener in seiner Gränze das Individuum sich fühlt, desto vereinsamter fühlt es sich, und kein vereinzelter Anhaltspunkt erscheint ihm als stark genug. Dies wird vom deutschen Darwinismus nicht verkannt, obwohl er, anstatt zu schaffen nach dem Bedürfniß des Menschen, nur bietet, was er findet, und dem Menschen zuruft: begnüge dich mit dem, was du hast, und mit dem Bewußtsein, daß alles unwandelbaren Gesetzen folgt. Aber es liegt etwas Zündendes auch im Monismus, zu dem er führt; denn wie kalt auch die bloße Gesetzmäßigkeit sich anfühlen mag, die er treten läßt an die Stelle der allgemeinen Zweckmäßigkeit: in der vollendeten All-Einheit des Ganzen pulsirt die Glut ewiges Daseins.

Diese Alleinheit wird durchrissen durch die bloße Aufstellung eines Princips neben oder im Stoff, durch einen eigenen Zweck, für den der Stoff da wäre. Vielleicht sagen wir schon zuviel, indem wir den Begriff des bestimmten Gesetzes anwenden auf das

Unendliche; allein ohne Bezeichnung begreifen wir nicht, und worauf es ankommt, ist, daß wir uns klar bewußt sind, neben das Eine kein Zweites zu setzen. Unser Streben ist auf eine in letzter Analyse widerspruchlose Weltanschauung gerichtet, und diese ist die widerspruchloseste, zu der wir uns empor schwingen können. Sie construirt, wie Trendelenburg mit der Unparteilichkeit des neidlosen Genie's constatirt, nicht aus Allgemeinheiten; sie knüpft am Gegebenen an, und hält sich jeder Berichtigung durch das Gegebene offen. Das ist der Ausgangspunkt, der Werth des Darwinismus, das ist die Bürgschaft seines Bestandes; und wie wünschenswerth auch die Auffindung fossiler Uebergangsformen, oder das Zustandekommen eines organischen Wesens im Wege des Experiments wäre, nicht dadurch ist seine Geltung bedingt. Mit vollem Recht legt daher Trendelenburg den Nachdruck auf die Kluft zwischen dem Unempfindenden und dem Empfindenden.[1]) Wir vermögen zwar nicht, ihm zu den Consequenzen zu folgen, nach welchen aus diesem Uebergang, falls er aufgedeckt werden sollte, der Zweck hervorwüchse — „der Zweck, der Materie gewesen wäre, und von nun an der Regulator der Welt würde"; aber wir selbst geben zu, daß der Eintritt der Beseelung, wenn nicht unterschieden wird zwischen Gefühl und Empfindung, zu einem Dualismus führt, der den consequenten Darwinismus ausschließt, folglich auch von ihm ausgeschlossen wird. Ist das Leben im engern Sinn, das animalische Leben, aus dem Anorganischen hervorgegangen, so darf die Empfindung so wenig etwas vom gemeinen Reagiren absolut Verschiedenes sein, als im Thier und Menschen ein selbständiges Wesen, Seele oder wie immer genannt, entstehen kann. Ein consequenter Darwinismus, d. h. ein solcher, der einen widerspruchlosen Monismus zum Ausdruck bringt, setzt einen Begriff der Seele voraus, der das, was wir so nennen, nur als das Ergebniß einer lebendigen Totalität, und die Empfindung als im Organischen begründet darthut.

[1]) A. a. O. S. 87.

Diesen Bedingungen entspricht die Entwickelung des Begriffs Seele in unserer vielleicht schon zu oft berührten psychologischen Studie; und Trendelenburg's: „So ist die Erscheinung der Seele Resultat, aber ihr Wesen ist Princip," [1]) — modificirt sich uns nur im Nachsatz. Für uns lautet der Satz: So ist die Erscheinung der Seele Resultat, und ihrem Wesen liegt die Centralisirung zu Grunde. Wird dem Ausdruck Gefühl die Bedeutung des bewußtwerdenden Reagirens vorbehalten, so daß mit Empfindung das Reagiren eines Organes ohne Eintritt eines Bewußtwerdens bezeichnet wird; und erblickt man im Gefühl die erste Stufe des Bewußtseins, aber darin nichts anderes, als die in der Centralisirung des Nervensystems dem Individuum als solchem zugeleitete Empfindung: so hat man einerseits einen natürlichen Uebergang vom Reagiren zum Fühlen anderseits einen Begriff des Bewußtseins, der allein auf der im Individuum sich vollendenden Centralisirung beruht. Demnach wäre die Seele die Gesammtheit der aus dem bewußten Gefühl entspringenden Thätigkeiten, und würde ihr durch den Willen, als dem Inbegriff der Triebe, der einheitliche Stempel des individuellen Charakters aufgedrückt. Diesem Begriff der Seele kann man nur vorwerfen, daß er dem gäng und gebe gewordenen Begriff des Geistes nicht entspricht, indem wir das Bewußtsein mit dem Gefühl indentificiren, und dieses nicht wesentlich von der Empfindung, sondern nur durch deren Beziehung auf ein Individuum als Ganzes sich unterscheiden lassen. Dabei wird die Empfindung, wenn auch heute noch die ihr zum Grunde liegende Reizungsfähigkeit physiologisch nicht aufgeklärt ist, als identisch mit dem chemischen Reagiren angenommen, was aber — wir können dies nicht zu sehr hervorheben — nur bei einer Auffassung der Fall ist, nach welcher mit ihr allein noch keinerlei Bewußtsein gegeben ist. Gegen jenen Vorwurf haben wir nichts einzuwenden, weil in ihm die Anerkennung liegt, daß wir das Gebiet nicht betreten, welches Kant als das transscendente bezeichnet hat, und dessen Früchte nur die Phantasie, nicht aber der Verstand pflücken darf. Der Widerspruch zwischen der physischen und der psychischen Thätigkeit wird uns zu einem lösbaren, bietet aber doch eine Gegensätzlichkeit dar, welche die zum Verständniß nöthige Unterscheidung zuläßt. Der Begriff des Ganzen im Gegensatz zum Vielen, insofern dem Einzelnen das Ganze das „Alles" ist, ist wie der Begriff des unendlich theilbaren Stoffs ein philosophischer; aber er ist, in Kant's Sprache zu reden, ein transscendentaler und kein transscendenter Begriff, und wir gelangen durch die Betrachtung der Individualität zum Begriff des Ganzen, und durch den Begriff des Ganzen zum Verständniß der Individualität. Daraus ergiebt sich, daß wir unter Individuation nichts verstehen, das in's Uebernatürliche ausgreift; wir sprechen damit nichts Absolutes oder an und für sich Seiendes aus, sondern nur einen Vollzug des Gesetzes, auf dem die Individualität beruht. Erst in der organischen Natur wird das Einzelne, das bis dahin nur ein Stück ist, zum Ganzen, indem es als ein kleines All dem großen All sich gegenüber stellt. Das Ganze ist nicht blos die Einheit eines „Vielen", was erst eine „Größe" giebt; es ist eine Einheit, bei der nicht die Zahl entscheidet, sondern daß ihre Zusammenfassung ein Spiegelbild des Alles giebt. Das Ganze ist die Subject gewordene Objectivität, und nur durch den Begriff des Ganzen werden uns Leben und Beseelung verständlich.

Aus allem Gesagten geht hervor, daß wir den Willen gar nicht fassen können als etwas, das für sich fortzuexistiren vermöchte, wie Schopenhauer lehrt, oder gar, wie es Hartmann thut, als eine Einheit, von welcher das, was in den Menschen, Thieren, Pflanzen und in der anorganischen Natur bald als bewußtes bald als unbewußtes Wollen zur Erscheinung kommt, nur eine Ausstrahlung ist. Es sind dies Gebilde einer allzulebhaften Phantasie, die dort asketische Resignation, hier allgemeine Verzweiflung als den Endzweck des Lebens erklärt. Wenn wir aber auch den Willen nach keiner Richtung hin als ein Wesen für sich anzusehen vermögen, so liegt uns doch nichts ferner, als die Wichtigkeit zu ver-

[1]) A. a. O. II, S. 105.

kennen, die es für das practische Leben hat, an der Vorstellung eines leibhaftigen Willens fest zu halten. Eines ist es, sich darüber klar zu werden, was in letzter Analyse vom Willen zu halten sei; ein Anderes wäre es, in den Gedanken sich hineinzuleben, daß man im Grunde keinen Willen habe. Uns käme dies so vor, als wollte Einer seiner Augen gar nie mehr sich bedienen, ohne sich den eigentlichen Proceß des Sehens als inneren Vorgang zu vergegenwärtigen; so daß er zuletzt dahin käme, sein Lager aufsuchend, zurückzuschaudern vor der Vorstellung, er sei im Begriff in sein eigenes Auge hineinzusteigen. Wie wir leibhaftig *sehen*, ebenso *wollen* wir auch leibhaftig, insofern wir nämlich wollen mit Leib und Seele, und unser beseelte Leib vollste Realität für uns hat während der Dauer dieses so flüchtigen, und doch an Erfahrungen so reichen Lebens. Wir selbst sind es, als Individuum, als dieser bestimmte Mensch, die wir uns *fühlen* als *denkend* und *wollend*, und mit der ganzen Energie persönlicher Zusammenfassung den Kampf aufnehmen mit der gesammten Welt. Gewiß ist diese Welt nur unsere Vorstellung; aber darum können wir doch ihrer Realität vertrauen, die vom tüchtigsten Wollen sich nicht wegwollen läßt, und der wir nur durch das Erkennen beikommen können, weil das *Erkennen*, wenn es auch nicht das Erste ist gegenüber dem *Wollen* und *Fühlen*, doch das Höchste ist von den Dreien. Und ebenso verfolgen wir bestimmte Zwecke, und können nicht allein unserm eigenen Leben einen Endzweck setzen; wir sind auch in der Lage, von der Menschheit selbst uns einen klaren Begriff zu machen, und in diesem sie als *Selbstzweck* aufzufassen. Ohne darum eine allgemeine Zweckmäßigkeit der Natur und einen Endzweck der Welt anzunehmen, unterschreiben wir jedes Wort, wenn *Trendelenburg*[1]) sagt: „*Der Wille ist das Begehren, welches der Gedanke durchdrungen hat.* Seine Consequenz stammt aus dem Denken, und seine Heftigkeit gegen Furcht und Hoffnung, gegen Lust und Unlust, überhaupt gegen die Selbstsucht des Theiles wäre

[1]) A. a. O. B. II, S. 109.

ohne den zusammenhaltenden Gedanken des bewußten Zweckes nicht möglich. *Es ist die innere Freiheit des Menschen, die rechte Macht über sich selbst, wenn er es dahin bringt, daß sein Begehren mit seiner Erkenntniß übereinstimme*".

Die Zweckmäßigkeit ist ein Begriff, der so innig mit dem Denken in Verbindung steht, daß man das Wort Zweck gar nicht aussprechen kann, ohne ein selbstbewußtes und überlegendes Subject vorauszusetzen. Eben darum ist es ganz logisch, den Nachweis der Zweckmäßigkeit in der Natur zu versuchen, um dann daraus einen vernünftigen Schöpfer und Erhalter der Welt zu erschließen. Denkt man als solchen Schöpfer und Lenker einen *Gott*, so macht sich die Sache einfacher, und die Klippe des *Anthropomorphismus*, durch den man Gott *menschliche* Eigenschaften beilegt, als da sind Verstand, Wille, Güte u. s. w. wird scheinbar umschifft, indem man diese Eigenschaften von vorn herein in's *Unendliche potenzirt* und zu übermenschlichen Eigenschaften macht, also Gott dadurch nicht herabsetzt. Weit schwerer ist es, der *Natur* als solcher einen Endzweck anzumuthen; denn, während die Gottesvorstellung alle Vollendung so sehr in sich schließt, daß das Attribut des Denkens als selbstverständlich erscheint, wirft bei der Natur die Frage: *wie sie wohl denken mag?* — mit entsetzlicher Hartnäckigkeit sich auf, und der *Anthropomorphismus*, als Ausstattung der Natur mit menschlichen Eigenschaften, strandet an einer nach keiner Seite hin umschiffbaren Klippe: *er hat an ihr die Organe des Denkens nachzuweisen*. Wohl ist der Mensch an die Gesetze der Natur gebunden; aber die Natur weiß nichts vom Menschen und seinen Gesetzen. Erst im Menschen bringt sie's zum Denken. Sie kümmert sich auch gar nicht um den Menschen; und nur weil der Mensch zur Erreichung seiner Zwecke an die Mittel gebunden ist, die er in der Natur vorfindet, und er seine Wege zum Ziel darnach sich ebnet, sieht manches Mittel aus, als wär' es ihm zu diesem oder jenem Zweck von der Natur entgegengebracht. Dazu kommt, daß Vieles als für den Menschen vorbereitet aussieht, weil es dem später Entstandenen nicht nur vor-

hergegangen ist, sondern weil wirklich die Verhältnisse, aus welchen er entstehen konnte, Vorbedingungen seines Entstehens waren. Um aber darin Zweckmäßigkeit zu erblicken, muß man die Sache einfach auf den Kopf stellen, und die bedeutendsten Teleologen wagen Behauptungen, die, genauer besehen, in nichts von dem bekannten alten Wiener Witz sich unterscheiden: wie weise ist es doch von der Vorsehung, an jeder größeren Stadt einen Strom vorüber ziehen zu lassen! Wer kann den Menschen selbst, die Krone der Schöpfung, aufmerksamer betrachten, ohne sich zu gestehen, daß gar viel an ihm herzlich unzweckmäßig sei? Haeckel, der Vater des „deutschen Darwinismus", hat allein ganze Bände darüber geschrieben, und die wenigen Beispiele, die wir zusammengestellt haben [1]), genügen, um darzuthun, daß manche gefährliche Complication, als beabsichtigt, unerklärlich wäre, während sie begriffen wird als im „Kampf um's Dasein" einzig mögliche Fortentwickelung einer unerbittlichen, aber eben schon vorhandenen Bildung. Unerbittlichkeit heißt die einzige Güte der Natur, und so heißt auch ihre Weisheit. Das Größte, das der Mensch geleistet hat, verdankt er der Noth. Der denkende Landwirt weiß es am besten, wie er seine Früchte alle der Natur rein abringen muß. Man könnte uns da einwenden: wie kann die Natur all den zahllosen Anforderungen entsprechen, die der Mensch an sie stellt? Gut; die Natur setzt sich nur allgemeine Zwecke. Betrachten wir also die Vegetation im Allgemeinen: ist der Regen da, damit es eine Vegetation gebe? Da ließe sich von einem Plan reden. Die Vegetation ist aber da, weil es Regen giebt. Wäre der Regen als Mittel erdacht, dann würde es nur bei Nacht regnen, wodurch nebenbei auch der Hagel vermieden werden könnte. Das ist eben das Merkwürdige an der Zweckmäßigkeit der Natur, daß bei ihr die Zwecke nach den Mitteln sich richten. Die Naturgesetze sind eben vorhanden, wie sie durch die gegebenen Elemente bedingt sind, und kein Gott kann es abwenden, daß es unter gewissen Bedingungen regne u. s. w.,

[1]) Sittlichkeit und Darwinismus, drei Bücher Ethik, Wien 1871, S. 17 ff.

wenn auch dadurch eine ganze Gegend verheert wird. Mit dem denkenden Menschen erst, im Kampf des Menschen mit der Natur, ist der Zweckbegriff erwacht; und nicht an der Hand eines Freundes ist der Mensch zur Cultur gelangt, eher noch hat der Mensch einem Feinde die Cultur abgerungen, durch den Widerstand zur Anspannung seiner ganzen Kraft gezwungen, und mit dem Aufwand aller seiner durch Uebung wachsenden Klugheit die Schwächen seines Feindes ausbeutend.

Manchem mag dies klingen wie Undank. Allein wir meinen, daß auch Dankbarkeit nur von Werth sei, wenn ächtes Verständniß ihr zum Grunde liegt. Um die Natur zu würdigen, muß man erst mit ihr sich auseinandergesetzt haben, und nur der keine Freundschaft in ihr sucht, weil alle Absicht ihr fremd ist, weiß auch, daß sie keiner Feindschaft fähig ist. Liegt doch auch noch in jedem Menschen ein Stück solcher Natur, das zeitweise zum Durchbruch kommt, und wobei die Gedankenlosigkeit in ganz zweckwidriger Weise sich Geltung verschafft. Darüber hat man sich klar zu werden, soll man den Haß überwinden, und mit Gleichmuth dem Unvermeidlichen, mit Duldung der Menschenschwäche begegnen. Die Erkenntniß der Natur als eines unermeßlichen Schatzes, den nur Fleiß und Ausdauer zu heben vermag, und in dessen nächster Nähe der Arbeitsscheue elend verkümmert, bricht uns die Bahn zu sieghaftem Fortschritt. Arbeit war unser Beginn, Arbeit ist unser Lohn, und Arbeit wird die Erlösung sein. Denn Liebe zur Arbeit lautet für den Menschen die Parole im Kampf des Lebens. Wir denken an keine Erlösung im gemeinen Sinn, aber auch nicht an die bewußte Verzweiflung des Unbewußten. Ein plötzliches Ende unseres Planeten ist nicht wahrscheinlich; wohl aber eine allmälige Abkühlung, deren Folgen sehr rauher Natur sein dürften. Der Mensch, der seinem Anfang gewachsen war, wird auch dem Ende gewachsen sein, das ihm das Leben bietet. Dessen sich bewußt zu werden, und, an diesem Bewußtsein klar festhaltend, die Last des Lebens auf sich zu nehmen und ihrer Herr zu werden, ist nach unsern ethischen Begriffen das edelste Lebensideal.

Viertes Kapitel.

Causalität.

Wir haben das vorige Kapitel mit einem Blick in's Ideale geschlossen, und damit das Reich des Geistes betreten. Zu Ideen sich emporschwingen, Ideale sich schaffen zu können, ist ausschließlich Sache des denkenden Geistes. Fragen wir aber nach der Gränze, welche da dem Geiste gezogen ist, so sehen wir sie bedingt durch den Begriff des Geistes selbst. Ist der Geist von dieser Welt, so darf auch unser Ideal über diese Welt nicht hinaus; versetzen wir den Geist in eine andere Welt, dann kann auch unser Ideal den Boden dieser Welt verlassen: allein wir können dabei blicken, wohin wir wollen, überall erscheint uns, mild aber unerbittlich ernst die abmahnende Gestalt des großen Königsbergers. Will man an ihm vorüberschreiten, so lispelt er mit einem unbeschreiblichen Lächeln: Geh nur zu; ist es dir vor allem um's Denken zu thun, und bist du aufrichtig, so kommst du gewiß wieder zurück.

Der mit Philosophie ernsthaft sich beschäftigt, muß durch diese hohle Gasse; die Frage ist nur: wie er zurückkommt? Damit hängt auf's Innigste zusammen der noch immer nicht ausgetragene Streit über das, was Kant unter dem a priori verstanden haben mag. Es kann sein, daß er, als seine epochemachende Unterscheidung zwischen Begriff und Begriff in ihm zu dämmern begann, an diese Entdeckung Erwartungen geknüpft habe, die später nicht sich ihm rechtfertigten. Daher vielleicht das Schwankende in der Ausdrucksweise, wenn man die spätern mit den frühern Entwickelungen des Aprioriſchen vergleicht. Wie könnte aber auch seine ganze Philosophie von Anfang fix und fertig in ihm gesteckt haben? Das wäre denn doch der exorbitanteste Fall des Angeborenseins. Es steht in Zusammenhang mit einer solchen Annahme, die älteren Auseinandersetzungen als die ächtern hinzustellen. Man kann sie als die richtigern erklären: dann aber hat man sie zu den seinigen zu machen, und ihre Richtigkeit zu erweisen. Spricht man jedoch von Kant, so hat man den ganzen Kant zu nehmen, und aus dem ganzen Kant ergiebt sich kein a priori im alten Sinn des übernatürlich Angeborenen. Für viele wäre es wahrhaftig vonnöthen, daß der erste Satz der Vernunftkritik: „Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel" — über jeder Seite Kant zu lesen stände.

Soweit wir ihn verstehen, und in unsere Sprache ihn uns zu übersetzen vermögen, sagt er Folgendes: Die Wahrnehmung oder sinnliche Anschauung führt zur unmittelbaren Vorstellung, und erst die Erfahrung oder Verstandesthätigkeit zu dem durch die Vorstellungen vermittelten Begriff. Aber innerhalb der Erfahrung selbst theilen sich die Begriffe in zwei Hauptarten, deren Einer in der sinnlichen Erscheinungswelt bestimmte Gegenstände entsprechen, während die Wahrnehmung nichts der andern Art Entsprechendes aufweist. Und es ist in der That so. Außer zu den Begriffen, die bestimmte Reihen von Erscheinungen, sei es dann sinnlicher oder geistiger Art umfassen, welche letztere aber niemals getrennt sind von sinnlichen Trägern; gelangen wir durch die Erfahrung auch zu solchen Begriffen, die auf keinerlei Objectivität sich beziehen. Beim Zustandekommen der letztern tritt, so zu sagen, das Moment der sinnlichen Erscheinung in den Hintergrund: nicht als ob diese Begriffe auch ohne seine Mitwirkung zustandekommen könnten; die Mitwirkung dieses Moments ist nur keine directe. Diese Begriffe beziehen sich nicht auf die Gegenstände selbst, sondern auf die Gegenständlichkeit überhaupt, auf die Möglichkeit der Erfahrung. Eben darum sind diese Begriffe auch keiner bildlichen Darstellung

fähig: es sind die eigentlichen abstracten Begriffe, und zum Unterschied von den übrigen hat Kant sie treffend als die Verstandesbegriffe bezeichnet. Man braucht die sogenannten Kategorien z. B. der Quantität, nach der Einheit (Maß), Vielheit (Größe), Allheit (das Ganze); der Relation, nach der Substanz, Causalität, Wechselwirkung u. s. w., noch mehr aber die Anschauungsformen Raum und Zeit nur scharf in's Auge zu fassen, damit alle etwaige Täuschung schwinde, und man sich überzeuge, daß man nichts dabei sieht, und nur dabei denkt, ja daß es gar nichts sinnlich Wahrnehmbares giebt, das zu diesen Begriffen gehörte. Sie sind nur Formen unseres Denkens, zugleich aber Gesetze, an die das Erscheinen und Wirken der Dinge gebunden ist. Die Dinge können nur im Raum und in der Zeit zur Erscheinung kommen, nur auf Grund der Causalität sich entwickeln, nur als Ganze zur Individualität sich erheben u. s. w.; wir aber könnten zu keinem verläßlichen Urtheil über die Dinge gelangen, wenn wir ihnen diese Begriffe nicht entgegenbrächten. Und wir bringen sie ihnen entgegen, jedoch nicht als etwas im Wege der anschauenden Erfahrung Aufgenommenes, sondern als etwas unserer denkenden Erfahrung Entsprungenes. Diese Unterscheidung ist von höchster Wichtigkeit, und ihren Werth und ihre Bedeutung erkannt zu haben, ist Kant's unsterbliches Verdienst. Er ist damit — Hume studirend kam er darauf — siegreich der absoluten Skepsis entgegengetreten. Im Ausdruck a priori fand er die concisteste Bezeichnung für das, was nicht mit der Erfahrung „anhebt", sondern vielmehr aus der Erfahrung „entspringt", und sich daher streng unterscheiden läßt von der blos „empirischen" Erfahrung. Das Wort gab den Grund zum Mißverständniß, und dieses erhielt neue Nahrung durch den Ausdruck „innerer Sinn", mit welchem Kant das denkende Ich bezeichnete, die centrale Einheit, in der ein lebendiger Organismus als Ganzes sich zusammenfaßt, und zur Thätigkeitsform übergeht, die wir die psychische nennen. Es heißt aber gänzlich Kant verkennen, wenn man nicht gerade darin, daß er den Ausdruck Sinn gewählt hat, einen Beweis für die Consequenz erblickt, mit der er

alles Dualistische aus dem Bereich des reinen Denkens ausschloß. Er hat unterschieden zwischen der Erfahrung, die der Einzelne durch die Beurtheilung seiner Vorstellungen machen kann, und der Erfahrung die jeder durch die Beurtheilung seiner Vorstellungen machen muß. Das Ich war ihm die Zusammenfassung der gesammten sinnlichen Thätigkeit, und es ergab sich ihm daraus ein zweierlei Urtheilen: das Eine, über die äußere Erfahrung nicht hinauskommend, das andere, die äußere Erfahrung zur innern Erkenntniß erhebend. Ueber alles andere kann sich der Mensch verschiedene Vorstellungen und Begriffe bilden; die Verstandsbegriffe sind für alle Menschen dieselben. Es liegt dies nicht blos in der, sondern mit in der Natur des Denkens, wie auch unsere Vorstellungen durch die Natur unserer Sinne mitbedingt sind; die ganze Natur selbst ist darnach. Die Verstandesbegriffe ergeben sich uns mit Nothwendigkeit, weil in ihnen gleicherweise die Möglichkeit unserer Erfahrung und der Erscheinungswelt überhaupt liegt, für welche sie unumstößliche Normen abgeben. Die Gewißheit, die wir damit erlangen, ist allerdings in letzter Analyse nur eine Gewißheit für den Menschengeist; aber seine Dauer wird ihre Dauer sein. Die Quelle dieser Gewißheit ist die geläuterte Erfahrung, die an einem Wissen, das diese Schranke nicht übersteigt, vollkommen sich begnügt. Damit ist alle zu weitgehende Skepsis, die in ihrer anscheinenden Bescheidenheit als eigentliches Wissen nur das anerkennen würde, was über die Sphäre des menschlichen Denkens hinausginge, auf den richtigen Weg gewiesen.

Damit ist aber auch das Denken über die Natur des Geistes auf den richtigen Weg gewiesen; und sollte dennoch eine Illusion aufflackern, so hält uns derselbe kritische Geist κατ' ἐξοχήν die Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft entgegen, nach welcher die strengste Logik gerade die vier wichtigsten Fragen sowohl in affirmativem, als in negativem Sinn, beantworten kann. Kant stellt vier Thesen auf und beweist uns: daß die Welt der Zeit und dem Raum nach endlich sei; daß die Substanz (Stoff) in der Welt aus einfachen Theilen bestehe; daß es innerhalb der Causalität eine

Freiheit gebe; und daß zur Welt, entweder als Theil oder als Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen gehöre. Hierauf beweist er uns in vier Antithesen: daß die Welt weder der Zeit, noch dem Raum nach endlich sei; daß es nichts Einfaches gebe, und keine Freiheit, und kein schlechthin nothwendiges Wesen. Wie beim Aprioriſchen um deſſen Bedeutung, ſo dreht ſich bei den Antinomien der Streit um die Löſung ihres Widerſpruchs. Und da heißt es: hat er ihn gelöſt, oder wie hat er ihn gelöſt? Wir möchten aber fragen, ob er es für nothwendig halten konnte, dieſen Widerſpruch noch ausdrücklicher zu löſen, als er es gethan hat? Wir geben zu, daß man ſagen könne: nichts von alledem iſt wahr, denn die Eine Antwort hebt die andere auf. Allein genauer betrachtet, erweiſt ſich doch nur das in den Theſen Behauptete, das immer etwas Poſitives ausdrückt, als das Unhaltbare. Oder liegt etwa nicht der Nerv der Sache darin, daß Kant jedesmal in die Antitheſis die Verneinung ſetzt? Gehören nicht immer Theſis und Antitheſis zuſammen, und bilden ſie nicht jedesmal die negative Beantwortung einer Frage? Wollte man uns darauf erwiedern, eine Verneinung mit gleichzeitiger Bejahung ſei keine Antwort; ſo erinnern wir an die Anmerkung im vierten Abſchnitt der Antinomie der reinen Vernunft, in der es heißt: „Alſo iſt hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt, daß keine Antwort auch eine Antwort ſei, nämlich daß eine Frage nach der Beſchaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein beſtimmtes Prädicat gedacht werden kann, weil es gänzlich außer der Sphäre der Gegenſtände geſetzt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer ſei".[1]) Dieſer denkwürdige Satz ſchwebt uns immer vor, ſo oft wir in den Prolegomenen am Schluß des §. 52 a[2]) die Verſicherung leſen: „denn vor die Richtigkeit aller dieſer Beweiſe verbürge ich mich". Kant hätte mit dieſer Beſtimmtheit nicht ſich verbürgt, wenn ihm die Richtigkeit ſeiner Argumentation nicht vollkommen

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt und Leipzig 1791, S. 507.
[2]) Frankfurt und Leipzig 1794, S. 145.

klar geweſen wäre; es iſt dies von ihm ſo gewiß, als daß ein Trugſchluß ihm nie entgangen wäre. Die Behauptungen der Theſen betreten das transſcendente Gebiet, und die Antitheſen ſetzen an die Stelle dieſes Transſcendenten das Transſcendentale, den reinen Begriff. Kant hat keine Sophiſterei getrieben, wie ihm das auch von Herbart zum Vorwurf gemacht worden iſt; er hat einfach das Höchſte gewagt, das in ſeiner Zeit zu wagen war, und er hat's gewagt als ganzer Mann. Nichts iſt bezeichnender, als die Klarheit, mit der man dazumal in gewiſſen Kreiſen die ganze Gefahr durchſchaute, die durch ſeine Lehre den herrſchenden Theorien drohte; während man in andern Kreiſen nicht begriff, wie man in dieſem Gemüthe einen Geiſt des Umſturzes wittern konnte. Beide hatten Recht; denn der Umſturz kam, aber, was er gebracht hat, war die Befreiung des Denkens.

Dieſe unſere Auffaſſung des Aprioriſchen wie der Antinomie befindet ſich, wie wir glauben, in Einklang mit Cohen's vortrefflicher Arbeit: Kant's Theorie der Erfahrung, Berlin 1871; wenigſtens verdanken wir dieſer Schrift die Anregung zu einem erneuerten Studium Kant's, und die Befeſtigung unſerer Ueberzeugung, daß Kant mit der alten Metaphyſik den Dualismus beſiegt, und damit Bahn gebrochen hat dem modernen Monismus. Für uns liegt in den Antitheſen die Wahrheit. Es giebt kein einfaches Weſen, folglich auch keinen Geiſt im gemeinen Sinn. Verſtehen wir aber unter Geiſt nichts Uebernatürliches, ſo verſtehen wir darunter doch auch nicht blos eine Fertigkeit körperlicher Organe. Nimmt man den Stoff als gränzenlos theilbar an, ſo läßt ſich der Geiſt faſſen als der Stoff in ſeiner unendlichen Differenzirung im Gegenſatz zu den elementaren und organiſchen Verbindungen, die wir Körperlichkeit nennen. Damit iſt nicht geſagt, was eigentlich der Geiſt ſei; es iſt aber auch nicht geſagt, was der Stoff ſei: es wäre dies eine Frage nach dem Wie des Ding an ſich, die wir einfach nicht ſtellen, dieſes Feld der Forſchung den Myſtikern überlaſſend und der Geſchichte der Philoſophie. Herr von Hartmann ſagt nämlich mit voller Beſtimmtheit gegen Schluß des Kapitels über das Unbewußte

in der Mystik:[1]) „Der vollständige rationelle Beweis für die mystischen Resultate kann erst am Schlusse der Geschichte der Philosophie fertig sein, denn letztere besteht wie gesagt ganz und gar in dem Suchen dieses Beweises". — Das Unbewußte hat's leicht: bestätigt sich eine seinige Enunciation, dann hat das Unbewußte gesprochen; bestätigt sie sich nicht, dann hat eben nicht das Unbewußte gesprochen. Denn, nachdem Herr von Hartmann unmittelbar nach obigen Worten auf die Gefahren des falschen Mysticismus aufmerksam gemacht hat, sagt er wörtlich: „Dabei darf man nicht daran denken, als ob das Unbewußte falsche Eingebungen ertheilte, sondern es ertheilt dann gar keine, und das Bewußtsein nimmt die Bilder seiner uninspirirten Phantasie dennoch für Inspirationen des Unbewußten, weil es sich nach diesen sehnt". — Es ist dies keine Abschweifung. Wir wollten im Weg des Contrastes recht grell zeigen, wie bescheiden dagegen unsere Annahme ist, die wir ausdrücklich als eine Hypothese bezeichnen. Unser Wissen bezieht sich nicht auf das Wesen, sondern allein auf die Wirkungen des Stoffs. Von diesen heißt es in der citirten Stelle Karl Grün's, daß sie den „von den verschiedensten Seiten aus durch wiederholte Experimente verstärkten Beobachtungen Stand halten". Was da von den Wirkungen der Einen Seite ausgesagt wird, nämlich von der im engern Sinn stofflichen, körperlichen, läßt sich, so denken wir wenigstens, ebenso richtig von der andern Seite aussagen, von den Wirkungen des Geistes. Diese zwei Erscheinungsweisen von den zwei Seiten eines Einheitlichen herzuleiten, bestimmt uns vor allem der Umstand, daß beide gleich beherrscht sind vom Causalgesetz, und nachweislich jede geistige Thätigkeit von einer materiellen Thätigkeit unzertrennlich ist. Aber nicht weniger spricht es für eine solche Identität von Geist und Materie, daß der denkende Geist die wirkende Materie begreift. Die Thätigkeit des Gehirns, sowohl im Zusammenfassen des Individuums als Ganzes, wie auch im Erfassen des Unendlichen und Allgemeinen wird am

[1]) Philosophie des Unbewußten S. 288.

einfachsten damit erklärt, daß der Stoff, als unendlich differenzirbar, selber übergeht in diese Begriffe: es ist der Stoff selbst, der im Denken zu sich kommt. Fügen wir noch bei, daß, wie wir erst im Element die Möglichkeit körperlicher Gestaltung erblicken, wir ebenso erst die unendliche Differenzirbarkeit des Stoffs als die Möglichkeit geistiger Entwickelung betrachten; daß wir also erst im Menschen zur Erscheinung kommen sehen, was wir im Gegensatz zum Körper Geist nennen: so zeigt sich klar, daß unsere Hypothese weiter nichts anstrebt, ja, zu gar nichts Weiterem brauchbar ist, denn Gegenstände der wirklichen Erfahrung uns begreiflich zu machen. Unsere Weltanschauung unterscheidet sich daher von der materialistischen durch keinerlei Hinneigen zum Spiritualismus, sondern nur dadurch, daß sie sich die Möglichkeit einer idealen Auffassung des großen Ganzen offen hält.

Damit glauben wir auch klar dargethan zu haben, wie wir Goethe's Worte über die Einheit und Unzertrennlichkeit von Geist und Materie uns aneignen. Diese denkwürdigen Worte, auf die wir schon in unserer Ethik[1]) uns berufen haben, wollen wir nun vollständiger mittheilen, und ihnen eine Bemerkung über ihre Entstehung vorausschicken. Goethe hatte im Jahre 1828 unter der brieflichen Verlassenschaft der Herzogin Anna Amalia einen Aufsatz gefunden, den er gänzlich vergessen hatte, jedoch leicht als eine seinige Arbeit aus den achtziger Jahren wieder erkannte. Der Aufsatz ist aphoristisch gehalten: Die Natur, überschrieben, und es ist von hoher Bedeutung, daß Goethe nach einem halben Jahrhundert zu denselben Anschauungen sich bekennt, und sie in ihrer damaligen Gestalt als einen Comparativ bezeichnet „der seine Richtung gegen einen noch nicht erreichten Superlativ zu äußern gedrängt ist". Superlativ erscheint hier nicht als gesagt im gemeinen Sinn, der etwas Ueberschwängliches in sich faßt. Es ist weit weniger die dritte Stufe der Vergleichung, als die der dialektischen Bewegung, mit der wir zum Positiv zurückkehren: positiver ist die Anschauung,

[1]) S. 112.

insofern das Höhere nur ein Geläutertes ist. „Man sieht" — fährt Goethe in der Beleuchtung jenes Aufsatzes fort — „die Neigung zu einer Art Pantheismus, indem den Welterscheinungen ein unerforschliches, unbedingtes, humoristisches, sich selbst widersprechendes Wesen zum Grunde gedacht wird, und mag als Spiel, dem es bitterer Ernst ist, gar wohl gelten. Die Erfüllung aber, die ihm fehlt, ist die Anschauung der zwei großen Triebfedern aller Natur: der Begriff von Polarität und von Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig: jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immerstrebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existirt und wirksam sein kann; so vermag auch die Materie sich zu steigern, sowie sich's der Geist nicht nehmen läßt anzuziehen und abzustoßen: wie derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu mögen". [1])

Was Goethe hier Geist nennt, bezeichnet er ausdrücklich als die geistig gedachte Materie. Etwas anderes sagen auch wir nicht mit unserer Auffassung des unendlich theilbaren Stoffs: er läßt sich nämlich auch geistig denken. Mit der unendlichen Differenzirung ist die Gegensätzlichkeit und Wechselwirkung, und mit dieser nach beiden Seiten die Verbindungs- und Steigerungsfähigkeit gegeben. Dabei dürfen wir aber nie aus den Augen lassen, daß wir damit nur die Erscheinungen, und auch diese nur für uns zu erklären suchen. Es ist, und mit Recht, behauptet worden, daß die Bewegung, als eine unendliche aufgefaßt, gleich sei einer unendlichen Ruhe; es hat dies insofern seine Richtigkeit, als auch z. B. die Zeit, die uns als eine Bewegung von der Vergangenheit zur Zukunft erscheint, sobald wir vom Endlichen absehen, nur eine unendliche Gegenwart enthält. Dies hat aber nur die Bedeutung,

[1]) Brief an den Kanzler von Müller, Werke Stuttgart und Tübingen 1836, I. Band, 1. Abth., S. 460.

daß wir mit Nutzen unserer Begriffe nur dann uns bedienen, wann wir uns über die Dinge, wie sie uns erscheinen, und über ihre Beziehungen zu einander und zu uns klar zu werden trachten; daß aber unsere Begriffe als eitel sich erweisen, sobald wir von ihnen über die Welt der Erscheinungen hinaus Gebrauch machen, und zwar um jenseits der Natur zu positiven Resultaten, und zu bestimmten Folgerungen aus solchen Resultaten zu gelangen. Durch die Anschauung, und zwar durch die innere wie durch die äußere, wird die Erscheinung vorausgesetzt; wo sich's also nicht mehr um Erscheinungen handelt, kann's auch keine Anschauungen geben, die nicht bloße Gebilde unserer Phantasie wären. Sind wir uns darüber klar, so wissen wir auch, was wir vom Geiste zu halten haben, wenn das Wort über den Bereich des menschlichen Denkens hinaus gebraucht wird. Damit ist auch gesagt, daß der menschliche Geist nichts Jenseitiges ist, daß wir über den Begriff einer unendlichen Einheit überhaupt nicht hinauskommen, und mit einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Werdens und Geschehens das Aeußerste sagen, das ein nüchternes Urtheil uns zu sagen gestattet. Dieses Aeußerste ist aber auch nur zulässig, weil wir, vom Werden und Geschehen redend, das Ganze als eine Welt der Erscheinung auffassen, d. h. den Begriff der Gesetzmäßigkeit auf das Ganze nur insofern anwenden, als wir ihn bei allem, was zur Erscheinung kommt, als giltig befinden.

Ganz anders geht die Teleologie vor, zumal die moderne. Sie sagt nicht: der denkende Mensch handelt zu bestimmten Zwecken, die bei der Menschheit zu einem Endzweck sich zusammenfassen lassen; folglich können wir bei allen denkenden Wesen, die es im All geben mag, den Zweckbegriff voraussetzen; — sondern sie sagt: der Zweckmäßigkeitsbegriff setzt allerdings das Denken voraus; allein alles Werden in der organischen, und alles Geschehen in der anorganischen Natur sieht so überdacht aus, daß man auch da bestimmte und allgemeine Zwecke voraussetzen kann. Das ist keine Hypothese, das ist einfach ein falscher Schluß, solang der Satz gilt, daß zum Zwecksetzen Denkfähigkeit und zur Denkfähigkeit ein Gehirn erforderlich ist.

Dem abzuhelfen, hat Herr von Hartmann aus Schopenhauer's: alles ist Vorstellung, — ein: alles hat Vorstellung — gemacht. Daraus ergiebt es sich dann freilich von selbst, das Gehirn als bei der Vorstellungsbildung irrelevant zu behandeln, und den bewußten Vorstellungen etwas gleichzustellen, das unter keinen Umständen zum Bewußtsein erhoben werden kann. Von da ist nur mehr Ein Schritt, um darin, daß die allgemeinen Thätigkeiten der Leiblichkeit und des Geistes [1]) einfach dem Unbewußten zugeschrieben werden, einen wissenschaftlichen Nachweis der unbewußt zweckbewußten Thätigkeit des Unbewußten in der Leiblichkeit und im Geiste zu erblicken.

Man gewöhnt sich schließlich an diese Argumentation, und findet es nicht auffallend, daß Hartmann sein dualistisches System ein monistisches nennt, und auch gegen seine Einreihung unter die Pantheisten nicht protestirt.[2]) Er will eben von allem haben. Schopenhauer ist consequenter, und protestirt feierlich. Wir brauchen nur zwei Worte[3]) zu citiren: „Bei der Annahme des Pantheismus ist der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte, auf dieser kleinen Erde allein, in jeder Secunde Ein Mal Sterbende, und solches ist er aus freien Stücken: das ist absurd. Viel richtiger wäre es, die Welt mit dem Teufel zu identificiren u. s. w." — Dasselbe gilt von der Weltanschauung Hartmann's, dessen Gott ein sehr seltsamer Geist ist: im ersten Moment der Schöpfung ist er absolut dumm; im Verlauf der Weltentwickelung ist er desto weiser, je weniger er seines Thuns sich bewußt wird; und von der Menschheit, die er mit Noth und Elend überschüttet, erwartet er die eigene Erlösung. Es ist etwas Wahres daran, daß der Pantheismus die Religion des Deutschen sei, d. h. daß beim Deutschen nicht allein das religiöse Fühlen, sondern auch das philosophische Denken mit Vorliebe zu dieser Färbung hinneigt. Es steht dies nicht in Widerspruch mit der Gründlichkeit seines Wissens,

[1]) Ph. d. Unbewußten S. 39 bis 300.
[2]) A. a. O. S. 456.
[3]) Parerga und Paralipomena, Band II. §. 70.

weil im Pantheismus der persönliche Gottesbegriff aufgehoben ist. Der deutsche Pantheismus sagt nicht: Gott ist das All, — womit er dem All göttliche Eigenschaften beilegen würde; er sagt: das All ist mein Gott; ich habe keinen Gott mehr, und das All vertritt mir seine Stelle. So wenigstens und so allein erscheint uns die Sache als haltbar gegenüber dem Standpunkt der modernen Wissenschaft; denn von allem Indischen, sei es dann Original, Imitation, oder imitirte Imitation, glauben wir dabei gänzlich absehen zu sollen. Was uns Herr von Hartmann bietet, ist aber auch kein Monismus. Im System der Philosophie des Unbewußten liegt es allerdings, das einfache Benennen für ein Erweisen zu halten, und so bezeichnet sie sich als eine monistische. Allein die allgemeine Vernichtung, die uns in Aussicht gestellt wird, entlarvt diese Weltanschauung als einen dualistischen Nihilismus. Der Monismus — wir denken da an keinerlei Religion dieses Namens — kennt kein Nichts, folglich keine Vernichtung, und eben dieses Ewige daran ist es, was dem Gefühl entgegen kommt, und von ihm als pantheistisches Moment erfaßt wird. Der Gott des Pantheismus läßt sich denken wie die Natur, bei der es niemand einfällt, ihr eine bestimmte Form beizulegen, sie als ein Wesen mit bestimmten Eigenschaften zu fassen. Der zur Erkenntniß gelangt, daß der Zwiespalt des bewußten Daseins nur dadurch sich versöhnt, daß man das Glück sucht in der eigenen Entwickelung, d. h. in der Erhöhung der Sicherheit, mit der man den als den richtigen erkannten Weg geht; nicht weniger aber in der möglichsten Förderung der Entwickelung aller, die mit uns in Berührung kommen: dem wird es alsbald klar, daß der Grund dieser Versöhnung in dem lebendigen Gefühl der All-Einheit liegt, das bei dieser Auffassung des Daseins uns überkommt; und dem das klar wird, der weiß, und klarer als der einfach Gläubige, welch tiefen Sinn der Gottesgedanke in sich schließt, und wie er entstanden ist, und warum er, wie oft auch erlöschend, immer wieder emporflammt. Wir haben nur den Ausdruck des Göttlichen für die Stimmung, zu der uns die Vorstellung des Weltalls erhebt. Und das Denken, das zu dieser

Leistung uns befähigt, sollte vom Uebel sein? Der das menschliche Bewußtsein als ein Unglück beklagt, giebt dem Denken eine falsche Richtung und ahnt nicht, daß er einem Dürstenden gleicht, der in Verblendung die Quelle, die ihn erquicken könnte, selber trübt bis zur Untrinkbarkeit. Das Denken ist ein unermeßlicher Schatz, an dem nur die Theil nehmen können, welche die Arbeit, ihn zu heben, nicht scheuen; aber auch kein Genuß der Erde reicht an den hinan, den geistige Thätigkeit uns zu gewähren vermag.

Goethe der mit vollem Recht Spinoza christianissimum nennt, sagt von ihm in einem Briefe vom 9. Juni 1785:[1] „er ist mir nie mit sich selbst in Widerspruch, und ich kann für meine Sinnes- und Handelnsweise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen;" — und bemerkt, seinen spinozistischen Realismus präcisirend:[2] „wenn Jakobi sage, man könne an Gott nur glauben, so halte er dagegen viel auf's Schauen und fühle in Spinoza's Worten eine Ermuthigung, sein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die er erreichen, und von welchen er sich eine entsprechende Idee bilden könne, ohne sich im mindesten zu bekümmern, wie weit er kommen könne, und was ihm zugeschnitten sei". — Es ist ein Irrthum, die Frömmigkeit als etwas dem Denken Entgegengesetztes zu betrachten, und mit dem Theismus in nothwendige Verbindung zu bringen. Spinoza hat überhaupt auf das Heilige sie bezogen, und heilig ist uns, was uns als das Höchste gilt. Auch dürfte das Denken, je mehr es auf das Gefühl zurückgeführt wird, desto weniger berechtigt sein, auf das Fühlen mit Verachtung herabzusehen: aufgehen darf es nicht in's Gefühl, aber es hat in sich das Gefühl zu begreifen; denn die objectivere Weltanschauung ist die, welche den ganzen Menschen in sich aufnimmt. Es wird über's Ziel hinausgeschossen, wenn man die Rede Tyndall's zu Belfast und Mill's Abhandlung über den Theismus als Symptome betrachtet, welche der Religion einen neuen Aufschwung verbürgen.

[1] Schäfer: Goethe's Leben, Bremen 1858, Band I, S. 369.

[2] Ebendaselbst S. 390.

Sie sind nur der Ausdruck eines tiefinnern Bedürfnisses der Menschheit. Aber wie die Philosophie der Religion nicht die Hand reichen kann, ohne sich selbst aufzugeben; so kann die Religion der Philosophie nicht die Hand reichen, ohne den Weg der Zersetzung zu betreten. Der ächte Glaube denkt nicht, und darf nicht denken, soll er beim Glauben verbleiben. Der Standpunkt des Glaubens ist ein kindlicher: wie dem Kinde nur in dieser Sprache die Schöpfung und des Menschen Stellung zu ihr verständlich ist; so werden noch durch lange Zeit ganze und große Schichten des Volkes bei diesen Fragen keiner andern Sprache zugänglich sein. Eben darum muß das Verständniß für den bloßen Glauben in demselben Verhältniß abnehmen, in welchem die Menschheit der geistigen Kindheit entwächst. In demselben Maße steigt für die Gesellschaft der Werth der philosophischen Lösung gewisser Probleme, und obenan unter diesen wird immer die Heilung des Risses stehen, der mit dem erwachenden Bewußtsein zwischen Individuum und Welt sich aufgethan hat. Es liegt in der Natur des selbstbewußten Denkens, über sich hinaus zu streben, wie es in der Natur der sinnlichen Anschauung liegt, dies „über sich" als ein Jenseits zu nehmen. Daher die unendliche Sehnsucht, die nach dem Gebieter des Jenseits sucht, und ohne ihn verzagt, bis das vermeintliche Recht auf ein Jenseits als ein Recht auf das Eine Ganze sich ihr erweist, und sie in der Aneignung dieses Ganzen sich ein Ziel giebt, und ihrem Dasein einen Sinn. Für den denkenden Menschen hat ein zweckloses Leben keinen Sinn; und so kennt dieser Riß nur eine Heilung: daß die Menschheit sich selbst einen Zweck setzt.

Wie kommen wir aber dazu, einen Endzweck der Menschheit auf dem Weg der Erfahrung kennen zu lernen? Ist es durchführbar, ohne daß wir Schlüsse, zu welchen wir auf Grund von Erfahrungen gelangt sind, auf ein jenseits aller Erfahrung liegendes Gebiet übertragen? Für unsern Standpunkt ist der ganze Zweckbegriff einfach eine Errungenschaft des denkenden Individuums. Wir beobachten diese Erscheinung schon bei hochorganisirten Thieren, und zwar desto ähnlicher der menschlichen Zweckthätigkeit, je höher ent-

wickelt ihr Denkvermögen ist: sie suchen nach den Mitteln zur Erreichung dessen, was sie Zweck nennen würden, wenn sie reden könnten. Dagegen läßt sich dieser Zweckbegriff nicht anwenden auf die Pflanzen, ohne ein höchstes Wesen vorauszusetzen, das, mit Einsicht und Willen begabt, und mit der nöthigen Macht ausgerüstet, planmäßig sie erschaffen hätte, und zu Nutz und Frommen der übrigen Schöpfung fortbilden würde; in welchem Falle dann der Zweckbegriff auch in der anorganischen Natur seine Bedeutung hätte, und bei Thieren und Menschen, über die eigene Sphäre hinaus, auch in Beziehung auf den Schöpfer zur Geltung käme. Wir wissen aber von keinem übersinnlichen denkenden Wesen, und auch sonst von keinem Denken, das nicht auf Vorstellungen beruhte, und von keinen Vorstellungen, die nicht das Ergebniß von Empfindungen wären, welche im Gehirn eines concentrisch organisirten Nervensystems als Gefühle zum Eigenthum eines Individuums werden. Das, was in den Pflanzen vorgeht, Vorstellungen zuschreiben, um es als planmäßige Zweckmäßigkeit zu erklären, d. h. das denkende Wesen selbst beseitigen, aber sein Denken belassen, käme uns gerade so vor, als könnten wir der Wunder doch nicht entrathen, und als meinten wir da, in ganz natürlicher Weise sie zu erklären, indem wir sagen: *die Wunder rühren nicht von Gott her, sie machen sich selbst.* Solche Rettungsmittel, und dazu gehört nicht nur das hirnlose Denken des Unbewußten, sondern auch das unabhängig vom Gehirn auf verschiedene Punkte zertheilte Bewußtsein, z. B. das Bewußtsein einer Ameise, das zu zwei Bewußtsein wird, wenn man die Ameise entzweischneidet — der Kampf der zwei Hälften beweist höchstens, daß sie nicht wissen, was sie thun — solche Rettungsmittel können noch die Wissenschaft auf einen Punkt bringen, von welchem aus der Rückzug ein schmählicher sein würde. Ist es uns um das *Wissen* zu thun, so bleibt uns nichts übrig, als nach äußern, oder was dasselbe ist, nach auf äußere Reize zurückführenden innern Ursachen zu forschen, durch welche Pflanzen und Thiere entstanden sind, so mannigfaltig sich entwickelt haben, und nach keinem Plan und mit keinem Zweck wachsen, vergehen

und sich wiedererzeugen. Und wie das Wachsen und Welken der Pflanzen, geht nicht nur das Leben sondern auch alles Thun der Thiere und Menschen aus der ewigen Verkettung von Ursachen und Wirkungen hervor, die wir unter dem Namen *Causalgesetz* als Ganzes zusammenfassen. Nur insofern der Trieb durch das Bewußtsein zum Willen wird, das Erkennen den Dingen einen bestimmten Werth verleiht, und solchergestalt das Individuum eingreift in die *Motivirung* seines Thuns, indem es aus seinem Begehren und Widerstreben an der Kette des Causalgesetzes Ringe schmiedet, die dem äußerlichen Geschehen den Charakter eines von innen ausgehenden Handelns aufdrücken: kommt beim Menschen und theilweise auch bei Thieren das Setzen von Zwecken und Greifen nach zweckdienlichen Mitteln zur Erscheinung. Wir verlassen demnach mit der Aufstellung eines solchen Zweckbegriffs den Boden der Erfahrung nicht, die uns auch lehrt, daß der Mensch, ohne in's Uebernatürliche auszugreifen, mit der Gesammtheit der Menschen sich als Einheit erfassen, und seine eigenen Zwecke Zwecken der Gesammtheit unterordnen kann. Daß von unserm Standpunkt ein Zweck der Menschheit nur denkbar ist, wenn die Menschheit als *Selbstzweck* aufgefaßt wird, ist selbstverständlich. Von einem Widerspruch, wie er zwischen Teleologie und Causalität besteht, ist keine Rede; denn maßgebend bleibt das Causalgesetz als das unverrückbare Geleise, in welchem alles Geschehen sich bewegt. Darum wollen wir es, und auch die Wandlungen, die dieser Begriff im Lauf der Zeiten durchgemacht hat, einer nähern Betrachtung unterziehen.

Der *alten Metaphysik* galt der Causalitätsbegriff als ein unabhängig von aller Erfahrung angeborener, und der Vernunft derart ureigener, daß seine Anwendbarkeit über alle Gränzen der Erfahrung hinaus etwas Selbstverständliches war. Dieser Auffassung trat der geistvolle *Hume* mit der ganzen Macht seines Scharfsinns entgegen, und bestritt jede Ableitung des Causalitätsbegriffs von der Vernunft. Nachweisend aber, daß der Causalitätsbegriff der Erfahrung entstamme, folglich nur in Dingen der Erfahrung Geltung haben könne, zog er selbst im Bereich der Erfahrung dessen aus-

nahmlose Anwendbarkeit in Zweifel. Diese letztere Consequenz war es, die Kant angetrieben hat, mit der Sonde seines kritischen Geistes an die Philosophie heranzutreten. In der Einleitung zu den Prolegomenen[1]) finden wir den bezeichnenden Satz: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellete, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann". — Nichts lag ihm ferner, als die Mitte einnehmen zu wollen zwischen Hume und den Metaphysikern; das Ziel seiner Kritik war, diese letztern nicht nur negativ, sondern auch positiv zu widerlegen. Die alte Metaphysik hielt fest an der übersinnlichen Herkunft des Causalitätsbegriffs, weil sie an ihm eine Freikarte hatte in das Gebiet des Uebersinnlichen. Hume, der die Giltigkeit dieser Karte nicht einzusehen vermochte, griff direct den Spender an; und in seiner Besorgniß vor Mißbrauch erschien ihm selbst für das Gebiet der Erfahrung die Giltigkeit der Karte nicht als gänzlich unbestreitbar. Kant, einerseits von der Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes im Bereich der Erfahrung, anderseits von der Unmöglichkeit überzeugt, ein volles Verständniß der Erfahrung zu begründen, ohne für das unterscheidende Denken, im Gegensatz zu der blos aufnehmenden Sinnesthätigkeit, die volle Berücksichtigung in Anspruch zu nehmen; setzte sich lieber der Gefahr aus, sehr schwer oder gar mißverstanden zu werden, als an einer einfachen Verneinung des Dogmatismus sich zu begnügen. Und was er geschaffen hat, ist die Basis aller künftigen Philosophie. Innerer Sinn, Bewußtsein, Ich, Seele sind, von verschiedenen Standpunkten betrachtet, die als Totalität auftretende Zusammenfassung unserer Sinnesthätigkeit in ihrer Wechsel-

[1]) Frankfurt und Leipzig 1794, S. 13.

wirkung mit der Welt. Darum kann, wie beim Sinneseindruck die Natur des Sinnes genau so maßgebend ist, als die Natur des betreffenden Reizes: bei der Verstandesthätigkeit — wenn anders in der Erfahrung die Beobachtung zur Erkenntniß sich erheben soll — die Natur des Verstandes nicht weniger maßgebend sein, als die Natur der Vorstellungen. Es ist so; und nur darum entspricht die Verknüpfung unserer Vorstellungen der Verknüpfung der Dinge, wie schon Spinoza hervorgehoben hat. Wie es Bewegungen im Sinnesorgan giebt, durch die unsere Anschauung vermittelt wird, so giebt es Denkbewegungen, die wir Denkformen nennen, und ohne die wir nicht denken könnten. Eine solche Denkform ist die Causalität. Sie ist uns ebenso eigen, als die Raumanschauung, und Kant's a priori heißt in diesem Fall: der Causalitätsbegriff wurzelt in unserm Organismus wie in der gesammten Stoffwelt; darum entspringt er unserer Erfahrung und hat er im ganzen Gebiete der Erfahrung, aber auch nur in diesem Giltigkeit. Mit vollster Sicherheit können wir schließen, daß, wo immer im Universum die Welt der Erscheinungen der unsrigen entspricht, auch der Zusammenhang der Erscheinungen derselbe sein werde. Damit sagen wir auch, daß im ganzen Weltall das Gesetz der Causalität Geltung habe, soweit es sich um Erfahrung in unserm Sinn handelt. Und unter Erfahrung verstehen wir nicht blos die unmittelbare Erfahrung, sondern auch alles, was wir auf dem Gebiete der Erscheinung aus der Erfahrung folgern, oder nach Analogie der Erfahrung denken, z. B. die Lehre von den Atomen. Daß man den Stoff als unendlich theilbar annimmt, hindert nicht, zur Erklärung körperlicher Vorgänge unter Atomen die kleinstvorstellbare Körperlichkeit zu verstehen. Nur muß man sich dabei immer gegenwärtig halten, daß es in Wahrheit einen Punkt, von dem an die Körperlichkeit erst beginnt, sowenig geben kann, als einen ersten Menschen. Wie des mathematischen Punkts, bedarf die Wissenschaft der Atome; aber eben weil wir den Begriff Atom vom Begriff Materie ableiten, dürfen wir bei den Atomen nichts annehmen, was wir nicht von der Materie

überhaupt annehmen, und muß, was von den Atomen hier gilt, überall gelten, oder auch hier nicht. Kant, für den das Causalgesetz identisch war mit der Materie, sagt in seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels:[1]) „Epikur war gar so unverschämt, daß er verlangte, die Atome wichen von ihrer geraden Bewegung ohne alle Ursache ab, um einander begegnen zu können". In diesem nahezu komischen „unverschämt" liegt die ganze Entrüstung einer auf's Tiefste verletzten Ueberzeugung.

Und ein halbes Jahrhundert nach Kant kehrt ein Landsmann und Geistesverwandter Hume's, Mill, in seinem System der deductiven und inductiven Logik[2]) zu dem rein empirischen Zweifel zurück! Mill sagt nämlich: „Ich bin überzeugt, daß ein jeder, der an Abstraction und Analyse gewöhnt ist, und der seine Fähigkeiten aufrichtig dazu gebraucht, wenn seine Einbildungskraft einmal gelernt hat, die Vorstellung aufzunehmen und zu hegen, keine Schwierigkeit finden wird, sich vorzustellen, daß z. B. in einem der vielen Firmamente, in welche die Astronomie jetzt das Universum eintheilt, Ereignisse auf's gerathewohl und ohne ein bestimmtes Gesetz auf einander folgen können". Er erläutert diese Behauptung damit, daß, wenn auf die bestehende Ordnung des Weltall's ein Chaos folgte „in dem keine feste Ordnung in der Succession der Ereignisse bestände, und wo das Vergangene keine Sicherheit für das Zukünftige gäbe, und wenn ein menschliches Wesen wunderbarer Weise am Leben erhalten worden wäre, um diese Veränderung zu sehen, so würde es, da Gleichförmigkeit nicht länger mehr vorhanden wäre, bald aufhören an irgend eine Gleichförmigkeit zu glauben". — Gewiß ist es, daß dieser einzelne Mann inmitten eines Chaos nicht die Zeit hätte, das Eintreten einer bemerkbaren Gleichförmigkeit zu erleben. Verlöre er aber den Glauben daran, so müßte er eben nicht überlegt haben, daß die Gleichförmigkeit erst durch das bestimmtere Heraustreten der Formen bemerkbar

[1]) Ausgabe Kirchmann, Berlin 1872, S. 12.

[2]) Deutsch von Schiel, Braunschweig 1863, 2. Aufl., Band II, S. 106.

wird. Wenn Mill weiter sagt: „Es ist thatsächlich nicht wahr, daß die Menschen immer geglaubt haben, alle Successionen von Vorstellungen seien gleichförmig und fänden nach festen Gesetzen statt. Die griechischen Philosophen, sogar Aristoteles nicht ausgenommen, anerkannten den Zufall und die Willkür als zu den Agentien in der Natur gehörig"; — so möchten wir nur beifügen, daß dies nichts beweist gegen die Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes, und nur spricht gegen die Annahme, es sei die Causalität eine Anschauung, welche der Mensch unabhängig von jeder Erfahrung mit sich auf die Welt bringt. Mill polemisirt da gegen die alte Metaphysik, nicht aber gegen Kant. Nach diesem liegt es im menschlichen Verstande, gewisse Gleichmäßigkeiten des Geschehens als Causalität zu begreifen. Dies schließt aber nicht aus, daß die Forschung den Zweifel anrege; und in vielen Fällen ist die Ursache so unerfindlich, daß selbst heute noch nur ein ganz unbefangener Denker bis zur Eliminirung der gesammten Zufälligkeit an der Causalität festzuhalten vermag. Wäre das nicht, so redete niemand von einem Zufall, und hätte längst schon der Glaube, seines wirksamsten Bundesgenossen beraubt, des Wunderbaren, das auf jedem Punkte des Raumes und der Zeit nach Belieben die Naturgesetze durchbricht, Anhang und Macht verloren. Die Philosophen des Alterthums, die zur Teleologie sich bekannten, mußten mit der Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes in Conflict gerathen, während die Skeptiker aller Zeiten gar nichts Allgemeingiltiges annehmen können. Der Causalitätsbegriff ist da; aber auch gar vieles ist da, das ihn trübt. Die Mystiker sind bald mehr, bald minder gottlose, aber immer Vollblut-Gläubige, die mit einer logischen Causalität nichts anzufangen wissen, wenn sie z. B. dem Unbewußten anmuthen, ohne Denkorgane Zwecke sich zu setzen, ohne vermittelnde Uebergangsstufen die höchsten Organismen zu erschaffen, und später dieses Geschäft aus Gründen bloßer Zeit- und Krafterspariß den respectiven Eltern zu überlassen. Der ein allmächtiges Princip annimmt, meint alles zu erklären durch den Verzicht auf jede Erklärung. Der Causalitätsbegriff fehlt auch da nicht; aber

verwirrt ist er, und anstatt daß nach der Ursache geforscht würde, heißt es: die unerforschliche Allmacht ist die Ursache. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung, in solchen Dingen angewendet, ist der Glaube in mathematischer Vermummung.

Lange bemerkt treffend:[1]) es würde „Mill vielleicht nicht so weit abgeirrt sein, wenn er zwischen dem Causalgesetz im Allgemeinen und seiner heutigen naturwissenschaftlichen Auffassung unterschieden hätte. Die letztere, nach welcher alle Ursachen und Wirkungen im strengsten Zusammenhang der Naturgesetze stehen, und außerhalb dieser keinem Ding oder Begriff ursächliche Bedeutung zugestanden wird — diese bestimmte wissenschaftliche Auffassung des Causalgesetzes ist allerdings neu und in historisch übersehbarer Zeit durch Induction gewonnen worden. Die unmittelbar aus der Natur des Menschen hervorgehende Nöthigung, zu jedem Ding eine Ursache anzunehmen, — ist in der That oft sehr unwissenschaftlich". — Aber darin allein liegt's nicht. Das Entscheidende liegt in dem Unterschied, den Kant macht zwischen dem, was mit der Erfahrung anhebt, und dem, was der Erfahrung entspringt: jenes ist Vorstellung, dieses ist Begriff, jenes bleibt bei der Aufeinanderfolge stehen, dieses dringt vor zur Ursächlichkeit. Das Thier, das nur in Vorstellungen denkt, bringt es da mit seiner Induction nicht weiter, als bis zur nothwendigen oder wenigstens gewöhnlichen Aufeinanderfolge. Folge und Wirkung fallen ihm in Eins zusammen; es findet für seine Denkbedürfnisse an diesem Einen sein Auslangen, ohne sich weiter darüber den Kopf zu zerbrechen.

Weiter bringt's auch der Ungebildete nicht. Und wenn es von Lange dem Causalbegriff zugeschrieben wird, daß der Affe hinter den Spiegel greift oder ihn umdreht; und es dann[2]) heißt, er thue das „um die Ursache der Erscheinung seines Doppelgängers zu suchen"; — so dürfte damit zuviel gesagt sein. Der Affe sucht

[1]) A. a. O. II. S. 46.

[2]) Ebendaselbst S. 47.

keine Ursache und auch keinen Doppelgänger; er sucht einfach den Affen, den er hinter der leuchtenden Scheibe, welche seine Hand nicht hindurchläßt, gesehen hat. Allerdings ist sein Erstaunen maßlos, sobald er von der Täuschung sich überzeugt; aber je maßloser sein Erstaunen ist, desto rascher giebt er die weitere Forschung auf, und die Sache läßt ihn ganz unberührt, wenn sie wiederholt ihm begegnet. Der Bauer verhält sich nicht anders zu den interessantesten Naturereignissen; sie erfüllen ihn mit Staunen; er wird an einen übernatürlichen Grund denken, an eine natürliche Ursache nie; aber er wird auch nie wissen, ob er an einen Grund oder an eine Ursache denkt, wann er sagt: alles hat seinen Grund, — weil der seiner Erfahrung entspringende Causalitätsbegriff noch unklar in ihm liegt. Es fehlt nicht an Leuten, die ein solches Behandeln des Unbegreiflichen als in seiner Naivität erhaben bewundern, vielleicht auch aus kirchlichen oder Staatsgründen für sehr nützlich halten. Wir erblicken darin den Keim zur Nöthigung, die Ursächlichkeit anzunehmen. Es gehört dies zur Natur des Geistes, weil der Geist Einer Natur ist mit der Materie, und dem gleichen Grundgesetze folgt. Gewiß hat die Erfahrung auch ihre Schattenseiten, und wirft sie um so schwärzer den Schatten, je geläuterter ihr Licht emporsteigt. Dafür werden, je höher dieses steigt, die Schatten um so kürzer; und die Ueberzeugung von der allgemeinen und unwandelbaren Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, des geistigen nicht weniger als des körperlichen, ist die kostbarste Errungenschaft klares Denkens, durch die Erfahrung gewonnen, durch die Erfahrung bestätigt. Es ist die Causalität das eiserne Joch, an dem die Menschheit schwer genug trägt, aber auch die eiserne Gewähr, daß sie sicher rechnet, wenn sie mit der Erfahrung rechnet.

Fünftes Kapitel.

Selbstzweck und Intelligenz.

Wir haben im vorigen Kapitel schon angedeutet, daß wir bei der Menschheit den Endzweck nur als *Selbstzweck* auffassen können. Es liegt in der Natur unserer Weltanschauung und der Bescheidenheit ihrer Resultate, daß wir dem Leser keine Ueberraschung bereiten können, und froh sein müssen, wenn er allmälig mit dem, was wir ihm bieten, sich vertraut macht. Nun wollen wir aber vor allem einem Einwurf begegnen, der gegen die Begränztheit dessen, was wir als Endzweck bezeichnen, gerichtet werden kann. Man ist gewohnt, unter Endzweck etwas Unendliches oder einen bestimmten Abschluß zu verstehen, und wir können dem nur entgegenhalten, daß dies recht schön wäre, daß wir aber nichts Solches aufzufinden vermögen. Einen Abschluß wird die Sache wohl finden; allein mag er dann ein plötzlicher oder allmäliger sein, als den Zweck können wir ihn nicht betrachten, und überlassen es der Kenntniß und Einbildungskraft anderer, das hinsterbende Greisenalter der Menschheit oder die tragische Katastrophe sich auszumalen, die diesem Erdball bevorsteht. Es verhält sich damit, wie mit dem Tod überhaupt. Das Sterben ist gewiß nicht der Zweck des Lebens, und der Untergang des Menschengeschlechts kann höchstens als ein Ziel angesehen werden, das eben das Loos alles Endlichen ist, nicht aber als ein Zweck. Wie der Mensch auf dem Weg der Erfahrung zu

einer anfangs nur instinctiven, später immer klarer gedachten Auffassung der nothwendigen Aufeinanderfolge der Geschehnisse gelangt ist: so ist er auf demselben Wege zur bewußten Erkenntniß gekommen, daß er bestimmte Dinge durch bestimmte Mittel erreichen kann, welchen gegenüber er das durch sie zu Erreichende als den Zweck jener Mittel bezeichnet. Als seine ersten Zwecke fand er seine nächsten Bedürfnisse; dann erfand er sich Zwecke, und es war naheliegend, daß er, nach dem eigenen Maße die Außenwelt beurtheilend, in die einfache aber consequente Aufeinanderfolge der Dinge den Zweckbegriff hineinlegte. So naheliegend war das, daß heute noch der Versuch, die gesammte Welt als dem Zweckbegriff entsprechend zu erweisen, durchaus nicht aufgegeben ist.

Nach unsern Begriffen geht etwas im Menschen so wenig, als in der übrigen Natur, aus Zweckmäßigkeitsgründen vor sich, und können wir, was der Mensch thut, nur insoweit, als sein bewußter Wille mitbestimmend wirkt, vom Standpunkt der Zweckmäßigkeit beurtheilen. Will man nicht die Augen schließen, um in den Irrthum zurückzusinken, aus dem man mit ganz offenen Augen schwer genug sich emporgerungen hat; so muß man sich immer gegenwärtig halten, daß der Zweckbegriff einen bewußten Willen voraussetzt, der das Bezwecken denkt und will. Keine Maschine hat für sich einen Zweck: der sie construirt oder verwendet, hat damit einen Zweck. Wenn wir daher sagen: diese Maschine hat diesen Zweck, — so bedienen wir uns nur einer bequemen Satzkürzung, sagen aber damit eigentlich: der Mensch hat diese Maschine in der Absicht diesen Zweck zu erreichen hergestellt. Jedem Zweck liegt eine Absicht zum Grunde, oder er ist kein Zweck. Und so ist die *Teleologie* trotz ihres Namens keine Teleologie mehr, wenn man mit dem Weltzweck nicht auch die Person denkt, die ihn gesetzt hat: gerade wie man es zwar eine Vorstellung nennen kann, aber von keiner Vorstellung spricht, wenn man sagt: der Baum hat Vorstellungen von den Blättern und Früchten, die er bringt, oder: der Keim hat eine Vorstellung vom Baum, der ihm entwächst. Wir werden es immer begreifen und auch logisch finden, wenn der

Gläubige von dem Gott, den er ausstattet mit der höchsten Weisheit und Macht, aussagt: er habe Himmel und Erde, und alles, was ist, erschaffen; und wenn er bis in's kleinste Detail sich's ausmalt, wie die gütige Vorsehung waltet, und die Geschicke des kleinsten Wurms lenkt, bis hinauf zu den Geschicken der Könige dieser Erde. Wir gehen weiter, und geben zu, es sei die Gewißheit, die wir aus der Erfahrung schöpfen, eine so eng begränzte, und bei dem ununterbrochenen Wechsel der Grundlagen, welche die Naturwissenschaft uns bietet, der Anhaltspunkt für eine nur auf das Wissen gegründete Weltanschauung noch immer ein so schwankender, daß eine ganz ungewöhnliche Consequenz des Denkens, eine begeisterte, vor keinem Opfer zurückscheuende Liebe zum Wissen erforderlich ist, um nicht der Skepsis zu verfallen, oder dem Glauben sich in die Arme zu werfen. Aber den Glauben verwerfen, und Dinge, die nur der Glaube annehmen kann, als wissenschaftliche Errungenschaften proclamiren, kann nur Schwindel oder Selbsttäuschung. Es giebt eine Moral, der alle Mittel heilig sind, aber es giebt keine Sittlichkeit ohne Wahrhaftigkeit.

So lang der Mensch nur von seinen eigenen Zwecken Bewußtsein hatte, stand er darin, so zu sagen, auf dem Boden der unmittelbaren Erfahrung. Strenggenommen giebt es nichts Unmittelbares, und ist alles vermittelt; aber unmittelbar ist diese Erfahrung zu nennen im Verhältniß zu der, die den Menschen lehrte, daß auch die Menschheit sich Zwecke setzen kann, und daß jeder verpflichtet sei, bei der Erreichung auch dieser mitzuwirken. Diese vermittelte Erfahrung beruht auf der Idee der Menschheit. Auf dem Wege vergleichender Erfahrung ist der Mensch, wie zu den Anschauungsformen Raum, Zeit, Causalität, zu den Begriffen Nothwendigkeit, Einheit, Totalität, Gemeinschaft vorgedrungen; und nur die Allmäligkeit seiner Heranbildung macht es uns anschaulich, wie ihm das in den ersten Stadien instinctiv Erfaßte völlig klar in's Bewußtsein kommen mochte. Wir dürfen, wollen wir Seelenthätigkeiten begreifen, niemals die Untersuchung damit beginnen, daß wir ein hochentwickeltes Menschenexemplar

unserer Betrachtung und Beobachtung unterziehen. Der rohe Mensch hat heute noch keinen Begriff von jenen Begriffen; und an den Kindern Gebildeter, wie befähigt auch, im Vergleich zum Kinde des Halbwilden, sie durch eine vererbte Vollendung ihres ganzen Organismus sein mögen, überzeugen wir uns am leichtesten, daß kein Begriff ursprünglich vorhanden ist, und jeder allmälig aus Vorstellungen sich herausstellt. So mußte der Begriff der Gemeinschaft nicht nur dem Einzelnen klar, sondern zum Gemeingut mindestens eines Volkes geworden sein, ehe von Zwecken der Menschheit gesprochen werden konnte. Anfänglich gab es nur instinctive Vorstellungen, die mit der Familie erwachten, erst vom Stamm zum Volk übergingen, und dann immer mehr die Art zu umfassen begannen.

Hier ist der Punkt, wo sich vielleicht am leichtesten der Unterschied, den wir zwischen Vorstellung und Idee machen, klarlegen läßt. Gegenüber der Vorstellung ist die Idee, insofern jene ein Bild giebt, nur eine Abstraction. Damit halten viele die Idee für gerichtet. Was ist aber damit gesagt? Sind nicht auch Kant's Verstandesbegriffe bei dem a priori, das er für sie in Anspruch nimmt, etwas Abstractes? Wir gehen noch weiter; und wie Kant vom Raum gesagt hat, daß er, als etwas Existirendes betrachtet, nur ein „Hirngespinnst" sei: so erklären wir unumwunden alles Erheben der Ideen zu Existenzen für eitel Hirngespinnst. Alles Apriorische, als angeboren im Sinn der alten Metaphysik, entfällt, und seit der Richtigstellung des Artbegriffs durch Darwin ist auch die Bedeutung, die Hegel den Ideen noch beilegen konnte, und folglich auch die absolute Idee, wie er sie auffaßte, nicht mehr haltbar. Allein den Verstandesbegriffen stellen wir gewisse Ideen als Vernunftbegriffe gegenüber, ebenfalls der Erfahrung entspringend, als das Ergebniß, einerseits der Erscheinungsweise des Geistes, anderseits der Auffassungsweise des Denkens. Auch sie wären nicht nur unerklärlich, sondern überhaupt undenkbar ohne die Befähigung des Menschen, die Dinge auch von dieser Seite zu erfassen. Stempelt sie aber dies zu etwas, das nur dem Menschen

eigen ist: dieses Eigen ist ein unveräußerliches, und identisch mit seiner Natur, folglich für ihn von höchster Wichtigkeit. Durch den Verstandesbegriff erschließt, durch den Vernunftbegriff umschließt der Mensch die Welt. Und weil beide Thätigkeiten unzertrennlich sind, und die Eine die andere bedingt: nie kämen wir zu einer einzigen Idee ohne den Begriff des Allgemeinen, der Totalität, der Gemeinschaft; so liegt in diesem Umschließen die Möglichkeit des Begreifens. Gegenüber den Verstandesbegriffen, tragen die sittlichen Ideen ein concretes Moment in sich, insofern in der Vernunft, nach welcher wir sie Vernunftbegriffe nennen, der Verstand sich realisirt. Dieses Realisiren nehmen wir aber nicht im Sinne Schopenhauer's, der die Ideen dabei direct mitwirken läßt; für uns sind die Ideen einfach Gesetze, gleichartig den Naturgesetzen, die wir selbst geben, aber nur für uns. Darum erleben wir bei den Ideen dasselbe, was wir beim Zweckbegriff erfahren, wenn wir ihn als Gesetz fassen, und als solches ihn anzuwenden versuchen; er ist factisch nur anwendbar und folglich wirksam innerhalb des Kreises unseres eigenen Thuns; und so treten die Ideen mit der Macht, weil auch mit der Sanction wahrhaftiger Gesetze nur auf im Bereich des Menschengeistes. Damit ist die Einheit der gesammten Ideenwelt nicht aufgehoben, denn die Ideen sind nur Verzweigungen der Einheit, zu welcher denkendes Individuum und Außenwelt sich zusammenschließen, und die wir in ihrer ächt monistischen Reinheit, erst seit uns die Arten keine fixen und unabänderlichen Gattungen mehr sind, zu begreifen vermögen.

Die Ideen entwickeln sich uns aus den Vorstellungen; es giebt aber auch Vorstellungen, zu welchen wir die Ideen erheben können. Die Idee ist das Allgemeine, die Vorstellung ein Einzelnes; und bilden wir uns auf Grund einer Idee eine Vorstellung, die so sehr der Idee entspricht, daß nichts in ihr Vorstellung ist, was nicht in der Idee wäre, und nichts in der Idee ist, was in der Vorstellung nicht zum Ausdruck käme, so erhalten wir das, was wir ein Ideal nennen. Zu richtigen Idealen aber gelangen wir

nur auf Grund adäquater d. h. klarer, durch nichts Fremdartiges getrübter Ideen. Je höher, folglich umfassender die Idee ist, desto höher, folglich umfassender ist das Ideal. Nach allem Gesagten können wir ohne Gefahr eines Mißverständnisses die Idee, dem vergänglichen Dinge gegenüber, als das Bleibende bezeichnen und sagen: daß der Mensch mit der ersten Idee das erste Wahre gedacht hat. Und fassen wir Denken und Wollen als die zwei höchsten Gegensätze des Gefühls, und klimmen wir die Stufenleiter der Ideen hinan; so treten, jenen zwei höchsten Gegensätzen entsprechend, als die zwei Höchsten der Ideen die Idee des Schönen und die Idee des Guten uns entgegen: jene als die klarste Objectivirung des Denkens, indem in ihr das Wahre als Bild, — diese als die klarste Objectivirung des Wollens, indem in ihr das Wahre als That zur Erscheinung kommt. Bei der letztern wird durch die Erkenntniß des Wahren, und im Hingeben des Einzelnen an das Allgemeine der Wille zum Wollen des Guten, die Nothwendigkeit zur Freiheit geläutert. Man wird in dieser Darstellung Hegel'schen Idealismus finden. Es ist so. Allein in solchem Maße ist er mit dem heutigen Standpunkt der Naturforschung vereinbar. Wir begreifen die Scheu; der Idealismus hat schon viel Unheil gestiftet, und immer wird man hinter ihm transscendente Absichten wittern: aber immer wieder wird man zu ihm zurückkehren, als zum Hüter der Brücke, die vom zersetzenden Individualismus zur allumfassenden Humanität führt. Wir können nicht umhin, ein herrliches Wort Emilio Castelar's[1]) hierherzusetzen: „Um uns dem Ideale zu nähern, bleibt uns nichts übrig, als in der Wissenschaft wie in unserm Gewissen der Wahrheit nachzugehen, und durch unser ganzes Leben lang das Gute zu thun". Dafür, daß die Bäume des Idealismus nicht in den Himmel wachsen, sorgt mit jedem Tag mehr der Materialismus, und aus dem Grund der Seele sagen wir dazu: Gott sei Dank! Unser Idealismus ist von dieser Welt.

[1]) Erinnerungen an Italien, deutsch von Schanz, Leipzig 1876, S. 138.

Die Idee, wie sie hier aufgefaßt wird, befindet sich in vollster Uebereinstimmung mit der Lehre Darwin's. Im „Kampf um's Dasein" haben die Arten sich gebildet, Consistenz und einen typischen Charakter erlangt. Unter besondern Umständen kann das Individuum vom Typus abgehen, den die scharf ausgeprägte Art ihm einprägt. Diesen Umständen nachzuforschen ist Sache der fortschreitenden Wissenschaft, und es unterliegt keinem Zweifel, daß der „Kampf um's Dasein", der zuerst nur als ganz allgemeines Gesetz ausgesprochen werden konnte, noch manche Modificationen erleiden wird. Der Gedanke Wagner's,[1]) wonach in vielen Fällen nicht der Kampf, sondern die Flucht das Entscheidende sei, hat viel für sich. Die Flucht liegt dem Kampf sehr nahe, und worauf es da vor allem ankommt, ist, daß, was als Flucht erscheint, als Folge des Kampfs nachgewiesen werde. Eine unbewußte Absicht darf so wenig, als eine bewußte, dabei im Spiel sein, sollen wir nicht zurückkehren zur Annahme einer Macht, die, gleichviel ob in, ob über, oder ob neben der Natur ihren Sitz hätte. Es verhält sich damit wie mit einem organisirenden Princip, das in einer bestimmten Reihe von Fällen Geltung haben mag, aber nur als ein besonderes Gesetz aufgefaßt werden darf, das im Lauf der Entwickelung zur Geltung gelangt ist, nicht von Haus aus bestanden hat. Wenn wirklich manche Art nur ohne Kampf zu voller Entwickelung kommen konnte, so dürfte die Flucht darin bestanden haben, daß jene Art als noch nicht streitbar allein übergeblieben ist, nachdem die Streitenden untergegangen waren. Daß es ein Stadium geben könne, in welchem die Individuen nicht activ theilnehmen am Kampf, liegt in der Natur der Sache. Könnten die Keime der Himbeeren dem Urwald entfliehen, in welchem sie seit seinem Entstehen ein latentes Dasein führen, wie üppig würden sie sich entwickeln! Aber fliehen können sie nicht; dafür halten sie sich verborgen, bis der Urwald der Axt erliegt, oder durch Windbrüche gelichtet wird. Auch viele Fälle der Wanderung, die Darwin

[1]) Das Ausland, Nr. 22 vom 31. Mai 1875.

aufzählt, können die Stelle der Flucht vertreten, und niemand wird heute noch bestreiten wollen, daß ganz wundervolle Arten vorhanden sein könnten, wenn nicht ungünstige Verhältnisse sie im Keim erstickt hätten. Der Causalnexus ist eben ein allgemeiner, und nicht ein auf besondere Zwecke gerichteter. Darum giebt es keinen Zufall, und wird auch eine etwaige Flucht immer mit Nothwendigkeit erfolgt sein.

Im vollsten Sinn des Wortes kann die Flucht als erhaltend und entwickelnd sich erweisen bei den Ideen aus den Reichen des geistigen Lebens. Auch diese Ideen sind Artbegriffe, von welchen die vollendetern aus rohern hervorgehen, im Kampf mit andern sich zu behaupten streben, und auch thatsächlich sich behaupten, wenn sie als die edlern auch die stärkern sind. Die stärkern sind sie, wenn sie für den gegebenen Boden die geeignetern sind, wenn sie ausgesprochen werden im richtigen Moment und zu einem Volk, das ihnen das nöthige Verständniß entgegen bringt. Sie können aber auch die stärkern sein, wenn das wichtigste Moment des Typischen, die Keimfähigkeit, eine vorzügliche ist. Und entscheidend ist gar oft auch da der Sämann, und daß er gehörig schütter säe. Sät er dichter, als es der Boden verträgt, so muß die Frucht auf Kosten der Kräftigung unmäßig in die Höhe schießen, dem geringsten Sturm erliegen, und taube Aehren bringen. Bei den Ideen, deren Träger der menschliche Geist ist, spielt der Zweckbegriff, insofern er den Willen mit bestimmt, eine bedeutende Rolle. Anstatt zahlloser Beispiele, die sich dafür anführen ließen, wollen wir nur des herrlichen Mythos von der Flucht nach Aegypten erwähnen. Es giebt vielleicht kein wunderbareres Bild eines Weibes, das großartig eingreift in die Geschicke der Menschheit durch die einfache Rettung des eigenen Kindes. Hätte sie nicht rechtzeitig es in Sicherheit gebracht, eine der erhabensten Ideen, die der Civilisation Bahn gebrochen, wäre vielleicht viel später, vielleicht in ganz anderer Gestalt in's Leben getreten. Und meint Einer etwa, selbst wenn dies kein Mythos sei, die Mutter habe nur die Rettung des Kindes im Sinne gehabt, und nur mittelbar wäre ihre Flucht der Idee zu

Gute gekommen: wir haben ja dieses Bild gewählt, weil uns die Natur vorschwebte, der nichts ferner liegt, als Zweck und Absicht. Denjenigen aber, die dennoch gegen Maria protestiren, können wir einen Namen nennen, den sie nicht zurückweisen werden: Luther, der auf die Wartburg floh mit der klaren Absicht, sich der Reformation, die er als den Zweck seines Lebens erkannt hatte, zu erhalten, wohl wissend, daß er nur hinter jenen Mauern den Kampf auskämpfen konnte. Gewiß war das Maß des römischen Unrechts voll, die Gegenströmung schon allgemein, und gab es auch andere tüchtige Männer, sie zu leiten und zu verwerthen; aber Luther mit seinen Kenntnissen, seiner Geradheit und Energie wäre doch unersetzlich gewesen. Hätten wir in Steiermark einen Mann gehabt von solcher Thatkraft und Ansehen; so wäre höchst wahrscheinlich die Cultur, von deren damaliger Höhe ein paar entlegene Thäler heute noch Zeugniß geben, auch bei uns rascher fortgeschritten.

Hier eröffnet sich von selbst ein Blick in die ethische Vervollkommnung der Menschheit. Aller Fortschritt auf den Bahnen des materiellen Wohles erklärt sich durch den Sporn der Noth, und durch die naheliegende Einsicht, daß wechselseitige Unterstützung, und Begebung des Einzelnen unter den Schutz der Gesammtheit für den Einzelnen nicht weniger, als für die Gesammtheit, das Beste sei. Warum sollte nicht auch betreffs der höhern Güter der Menschheit die Erklärung vom Standpunkt des Nutzens zu finden sein? Auch sie sind von Nutzen, und die Erkenntniß dieses Nutzens war es sicherlich, die zuerst den Menschen auf diesen Weg gebracht hat. Allein der Nutzen ist anderer Art, und zur Erkenntniß des eigentlichen Werthes dieser Güter ist gewiß der Mensch erst allmälig gelangt. Erst mußte er sie als höhere Güter ahnen, unterscheiden zwischen dem materiellen und dem idealen Genuß; vor allem also zu einer geistigen Entwickelung sich emporschwingen, die ihn auch nach dieser Richtung einen Stachel der Noth kennen lehrte. Auf den Namen, den der Mensch der Sache gab, kommt's nicht an, sondern darauf, welcher Begriff ihm sich mit dem Namen verband. Allein wollten wir auch annehmen, daß man im Großen und Ganzen

mit einer Erklärung des ethischen Moments, wie sie der Empiriker bieten kann, auslange: nie könnten wir zugeben, daß diese Erklärung und die Begeisterung sich decken, mit der ein ächter Künstler für seinen Beruf zu darben, ein Märtyrer der Freiheit für seine Ueberzeugung in den Tod zu gehen weiß. Man braucht eben dazu nicht Idealist zu heißen. Der Materialist oder Realist von wahrem Schönheitssinn, und der, einer großen That gegenüber, das Herz auf dem rechten Fleck hat, täuscht sich nur selbst, wenn er das Allumfassende nicht zugeben will, das ihn dabei überkommt. Daß der Idealismus besteht, hat seine guten Gründe. Völkerpsychologie und Culturgeschichte können nur nachweisen, wie der Mensch zu den Vorstellungen des Guten und Schönen gekommen ist; was daran, und warum die Wirkung eine so mächtige sei, den eigentlichen Werth des Guten und Schönen kann nur das begriffliche Denken klarlegen. Der empirische Beweis ist eine werthvolle Gegenprobe, die klappen muß, sobald es sich nicht um transscendente Begriffe handelt; aber mit empirischen Mitteln das Wesentliche einer Idee darzuthun, wäre dasselbe, wie Raum und Zeit handgreiflich erklären zu wollen: mit dem besten Fernrohr wird man sehr weit, aber nie den unendlichen Raum sehen. Die Ideen des Guten und Schönen sind Anschauungsformen; aber es sind Anschauungsformen der Vernunft, die nur darin besteht, daß der Verstand zum Erfassen der sittlichen Ideen sich entwickelt. In dem Sinn, in welchem man es bestreiten kann, daß es Ideen gebe, giebt es auch keinen Verstand.

Es ist das Kennzeichen der Idee, daß man bei ihr mit dem Messen und Zählen nicht auslangt. Sie umfaßt kein Vieles, sondern Alles, was zu einer Art gehört. Sie ist keine Größe, sondern eine Totalität, und in ihrer Allgemeinheit ein unendlicher Begriff. Sie ist vollkommen, im Gegensatz zu den Einzelexistenzen oder Einzelfällen, die sie unter sich begreift. Denken wir das Ideal eines Menschen, so fassen wir ihn als identisch mit seiner ganzen Art, und diese in ihrer Vollkommenheit. Mögen die Sitten noch so sehr wechseln; wir kennen ja die Zukunft nicht, und auch ein gänzlicher Verfall ist denkbar: über das Ideal der Menschheit sind wir

nicht, und ist niemand in Zweifel, und auch darüber nicht, daß wir uns ihm nähern können. Der Fortschritt ist aber nicht nach Jahren, sondern nach Jahrhunderten zu beurtheilen. Wir haben es da mit einer Wellenlinie zu thun, mit großen, oft ganz rückgängigen Schwankungen, wie es bei allem Werden der Fall ist, und beim Werden in seinen großartigsten Dimensionen nicht minder der Fall sein kann, ja in verhältnißmäßig auffallenderer Weise der Fall sein muß, als bei den kleinern Erscheinungen des Lebens. Man braucht nur durch eine längere Strecke diese Wellenlinie zurück zu verfolgen, um eine fortwährende Steigerung wahrzunehmen aus der Rohheit zur Bildung. Oder ist etwa in der organischen Natur die Entwickelungsweise eine andere, und die Frucht nicht die Fortbildung der verwelkten Blüte? Kann man die Menschheit anders, denn als ein Ganzes auffassen? Der concrete und gesunde Idealismus, der nicht leeren Träumereien nachjagt, entnimmt sein menschliches Ideal dem Menschengeschlecht, wie es leibt und lebt, und ist sich ganz klar in Betreff des Begriffs, den er sich von einer vollkommenen Menschheit macht. Er weiß genau, was er unter dem allgemeinen Willen versteht, dem der Einzelne sich unterzuordnen hat. Gerade der Idealismus ist bestimmter in seinen Zielen, weil der Begriff der Totalität eine Abgränzung darstellt. Der Wille der Gesammtheit ist für ihn nicht der Wille einer bestimmten Gesellschaft, oder der eben geltende Wille der jetzt lebenden Gesammtheit der Menschen. Das ist der Standpunkt der jeweiligen Moral. Dieser schweben immer detaillirte Bestimmungen vor, die man nach Paragraphen eintheilen könnte. Die Sittlichkeit hat keine Paragraphen, so wenig als das, was man ehedem Naturrecht nannte. Und wenn man uns einwenden wollte: mit dem kategorischen Imperativ: Unterwirf dich dem Willen der Gesammtheit! — sei nichts gesagt, da das Ethos auch gebieten könne: Trotze dem Willen der Gesammtheit! — so antworten wir: die Sittlichkeit kann wohl gebieten, einer Vielheit, und wäre es die ganze lebende Menschheit, zu trotzen, niemals aber dem, was sie ideell begreift unter der Gesammtheit des Menschengeschlechts.

Die Idee des Menschen, wie er sich, so weit unser Wissen reicht, entwickelt hat, und noch entwickeln kann, ist der höchste der menschlichen Gedanken. Indem wir die Menschheit also personificiren, und die mögliche Vervollkommnung als den Zweck bezeichnen, den sie sich selbst gesetzt hat, ohne Rücksicht auf ihr etwaiges Ende, treiben wir keine Metaphysik, die eine Fälschung der Wirklichkeit genannt werden könnte. Wir stützen uns dabei ganz auf die Erfahrung. Der Mensch hat keine Seele, die nicht im weitern Sinn auch ein Volksstamm hätte; und der Volksstamm, wenngleich in sehr zersplitterter Weise seiner Einheitlichkeit bewußt, entwickelt sich in Gemäßheit der gegebenen Verhältnisse nach der Richtung, die ihm von der Eigenthümlichkeit seines Charakters vorgezeichnet ist. Beim einzelnen Menschen kommt ganz dasselbe, nur in concentrirterer Weise zur Erscheinung. Dagegen geht bei der Menschheit die Zersplitterung noch weiter, als beim Volksstamm; allein wir haben es mit Einer Art zu thun; und überblicken wir die Weltgeschichte, so kommen wir zu einer klaren Vorstellung dessen, was die Menschheit fühlt, wessen sie sich bewußt ist, und was sie will. Wir reden da nicht bildlich. Was in tausend Jahren Sitte sein mag, und was in weitern tausend Jahren u. s. w., und wie das verschieden sich gestalten kann von dem, was jetzt Sitte ist, geht uns gar nichts an, und gehört in den Bereich der Conjectur. Was allein uns angeht, und was wir nicht blos für wahrscheinlich halten, gestützt auf so und soviel uns bekannte Beispiele — eine bestimmte Anzahl Fälle macht keine Regel und kein Gesetz — sondern was wir wissen auf Grund unserer Kenntniß der menschlichen Natur, ist: daß die Menschheit immer streben wird, glücklich zu sein, und daß sie, je ächter und allgemeiner ihr Glück sein wird, desto mehr sich nähern wird der Vollendung.

Nicht, weil wir den Einwand für berechtigt halten, sondern weil mancher Leser meinen könnte, hinweisend auf die Wahrscheinlichkeit einer gänzlichen Abkühlung unserer Erde, und des damit nothwendig erfolgenden Verkommens des Menschengeschlechts, unser

stolzes Gebäude wie ein Kartenhaus niederzublasen, — wiederholen wir es ausdrücklich: der Mensch wird seinem Ende gewachsen sein, wie er seinem Anfang gewachsen war. Einzelne Feiglinge lassen den Muth sinken: der Mensch hat den Muth nie sinken lassen. Und das wahre Glück läßt nie sich trennen von einer gewissen Bescheidenheit der Ansprüche. Es wird auch in elenderen Zeiten noch Glückliche geben, und vielleicht weniger Pessimisten, als heute, weil allein die Noth practisch macht. Darin liegt eben der Werth der ideellen Auffassung, daß sie bei ihrem Calcül von den mathematischen Größen zu ethischen Größen übergeht. Und gesetzt, das Ende sei ein schreckliches: ist der ein Mann, der seine Pflichten nicht erfüllt, und nicht fähig ist, im Bewußtsein erfüllter Pflicht eine Lichtseite dem Leben abzugewinnen, weil ein entsetzlicher Todeskampf ihm bevorstehen kann? Nur jene Superklugheit, die so weit abliegt von der Weisheit, daß sie schon an Aberwitz gränzt, mag im Hinblick auf das Weltende die Fortschritte geringschätzen, deren die Menschheit noch fähig ist, und deren sie sich erfreuen wird allen Zweiflern und Verzweiflern zum Trotz. Es sind eben Tugend und Glück unzertrennlich. Der Glückliche allein gelangt zur wahren Tugend, weil wahres Glück nur dem zu Theil wird, der Sinn hat für Tugend; aber das Glück darf nicht maßlos, die Tugend nicht engherzig aufgefaßt werden.

Wir halten nicht fest an den Ideen, um das Ding an sich zu finden, oder Aufschluß zu erlangen über ein Jenseits der Natur, und die Zukunft des Weltalls. Unser Streben geht nur dahin, die Gegenstände der Erfahrung unserm Verständniß näher zu bringen, nicht um zu wissen, was sie im Grunde sind, sondern um durch Klärung der Vorstellungen, die wir uns von ihnen machen, die Uebereinstimmung zwischen uns und ihnen zu erhöhen. Weiter kann die Wissenschaft nicht dringen; aber darin kann sie weiter dringen, und wir würden es als einen Rückschritt erachten, darum die Idee fallen zu lassen, weil die Gattung nicht mehr die Bedeutung hat, die sie für Platon haben mußte, und bis zum Erscheinen Darwin's für jeden Philosophen haben konnte. Allerdings blicken auch wir in's Weltall; allein nur insofern wir den Blick nicht erheben können, ohne es zu thun, nur insofern der Monismus mit der Einheit von Geist und Materie die All-Einheit uns herstellt. Der Monismus ist der vollendetste Verzicht auf ein Jenseits. Allerdings Sache der Individualität ist es, an den geistigen Gütern dieses Lebens Befriedigung zu finden, sich zu überzeugen, daß es auf Erden reinere Freuden nicht giebt, und daß die ideale Auffassung der Schlüssel ist zu einem Paradiese, das wir nicht verlieren können, weil wir es tragen in der eigenen Brust. Durch die Werke der Kunst über uns selbst uns erhebend; am Quell ethischer Ideen Seelenfrieden trinkend, können wir Linderung finden gegen das härteste Leiden der Welt; denn die Ruhe dieser Weltanschauung ist die Ruhe nach gethaner Arbeit. Keine Scheidewand trennt uns von jenen, die zu einem reinen Gottesbegriff sich emporschwingen, und in gemeinnützig werkthätiger Frömmigkeit ihr Glück suchen. Der Widerspruch ist kein innerer; nur in der Form liegt er, und auch da kommt's auf die Individualität an, die den Glauben hat, wie dort auf die Individualität mit vorherrschendem Wissensdrang. Nicht Mißachtung, nur Klärung der Forderungen des Gemüthes ist Leitstern und Ziel unserer Philosophie. Vom Menschen, welcher der Vernunft gemäß lebt, sagen wir mit Spinoza: „Seine Weisheit ist nicht ein Nachdenken über den Tod, sondern über das Leben"; [1]) — und: „Die Zufriedenheit, welche aus der Vernunft entspringt, ist die Höchste". [2]) — Die Vernunft, das aus der Synthese des Fühlens und Erkennens geläutert hervorgehende Wollen, die Idee des Menschen in der geistigen Verkörperung des Guten ist die Quelle des Sittlichkeitsbegriffs, und der allmäligen Vervollkommnung des Individuums.

Darum besorgen wir weit eher dort kein Verständniß zu finden für unser Ideal, wo der Wahlspruch gilt: Zertrümmerung

---

[1]) Ethik IV, 67.
[2]) Ethik IV, 52.

jeder Synthese, denn jede Synthese ist subjectiv, und nur auf dem Weg der Analyse gelangt man zur Erkenntniß. Aber wir dürften uns nicht täuschen, wenn wir den Wandelnden auf diesem Wege voraussagen, daß sie auf dem besten Weg sind, gerade in der Synthese uns zu überholen. Sie fassen im Atom die Empfindung auf als eine Synthese von Geist und Körper, während wir sie nur fassen als die Synthese des Theils und des Ganzen. Die gänzliche Lossagung vom Subjectiven wird immer stranden an dem Umstand, daß unsere gesammte sinnliche Gewißheit nur eine subjective Vorstellung ist. Objectiv wird unser Denken erst mit dem Erfassen der Ideen. Und wenn man uns von jener Seite zuruft: Die Idee ist das Ding an sich, — so antworten wir: Das war sie, und die nun das Ding an sich suchen, seid Ihr, wenn auch ohne es zu wollen. Es ist so; die exacte Forschung braucht nur zu erkennen: daß ihr Feld ein unendliches ist, ihr Ziel, selbst wenn sie ewig forschte, unerreichbar; daß sie aber dennoch zu forschen hat, als wäre es ihre Pflicht, das Ziel zu erreichen, — und auch sie steht auf dem idealen Standpunkt. Darum, je rastloser sie forscht, je mehr sie bestrebt ist, an dem Einzelnen und Vielen Alles zu haben, desto näher rückt sie dem Erfassen des Allgemeinen, und desto unausbleiblicher ist auch da die Verständigung.

Die Einzelbestimmungen der Moral, die Satzungen einer Anzahl Menschen können wechseln, müssen wechseln; aber der oberste Grundsatz aller Sittlichkeit ist unwandelbar. Dem reinsten Sittlichkeitsgefühl sind Schiller's Worte [1]) entsprungen: „Lebe mit deinem Jahrhundert, aber sei nicht sein Geschöpf; leiste deinen Zeitgenossen, aber was sie bedürfen, nicht was sie loben. Ohne ihre Schuld getheilt zu haben, theile mit edler Resignation ihre Strafen, und beuge dich mit Freiheit unter das Joch, das sie gleich schlecht entbehren und tragen. Durch den standhaften Muth, mit dem du ihr Glück verschmähest, wirst du ihnen beweisen, daß nicht deine Feigheit

[1]) Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, Neunter Brief, Werke Stuttgart und Tübingen 1840, S. 1159.

sich ihren Leiden unterwirft". In diesen drei Sätzen liegt eine ganze Ethik. Nicht die herrschende Sitte ist das Entscheidende. Die Gesittung schreitet vorwärts, und mit ihr die Moral; aber, wie wir schon angemerkt haben, nicht ohne zeitweise rückgängige Bewegung. Der Antrieb zum Fortschritt liegt in der Art, als ihr eigenstes Wesen, denn die Steigerungsfähigkeit der Materie erhebt sich da zur Steigerungsfähigkeit des Geistes. Erst bei der Erkenntniß beginnt die Sittlichkeit, und erst bei dieser das klare Gefühl einer solidarischen Verpflichtung Aller, für das einzustehen, was der Gesammtheit frommt. Seinen letzten Grund hat dies in der Zusammengehörigkeit der Art; darum mußte anfangs instinctiv keimen, was erst später bewußt erblühen konnte. Wie dem Einzelnen, kann es auch der Menschheit nur in Gemäßheit des eigenen Verhaltens wohl oder übel ergehen. Ob die Einzelnen bei den Schicksalen der Gesammtheit schuldig, ob nicht schuldig, immer sind alle mitverantwortlich; und das nothwendige Sichselbsträchen der Verirrungen nicht abzulehnen, ist das erste Kennzeichen sittlicher Gesinnung. Was Glück genannt zu werden verdient, ist nicht der flüchtige Genuß der Stunde. Im Willen des Guten, der unzertrennlich ist von dem Gefühl einer Freiheit, die keine Gewalt der Erde uns zu rauben vermag, liegt das wahre Glück. Die Tugend, die eines Lohnes wegen ihren Weg geht, ist keine Tugend. Jeder hat es gefühlt, aber nicht jeder beobachtet sich; darum weiß es nicht jeder: wie an Tagen, in welchen Eine Widerwärtigkeit die andere drängt, so daß keinerlei Zerstreuung einen Reiz für uns hätte, der einzige Gedanke, etwas Gutes gethan zu haben, unser Herz zu erfrischen vermag. Das Leiden der Welt ist groß; es ist eine nothwendige Folge der irdischen Verhältnisse, und dem denkenden Menschen kommt es zum Bewußtsein. Auch ist sein Leiden darum das größte; allein gerade am Denken findet er das Mittel, das Leiden zu überwinden. Indem er zur Erkenntniß seiner Art kommt, wird er seiner Art Gesetzgeber, und damit zum Beherrscher seiner Verhältnisse. Es ist hier kein Raum, die Freiheitsfrage zu erörtern; wie wir uns ihre Lösung vorstellen, haben wir an anderem Orte ausführlich behandelt.

Auch fragt sich's hier nicht, ob und wie der Einzelne aus sich selbst zu einer Erhöhung seiner Einsicht, und zum Wollen des Guten kommt? Daß es Einsichtige giebt, die das Gute wollen, und die nicht nur das Gute, sondern auch die Einsicht verbreiten können, darüber ist nicht Streit. Wir können daher ohne Besorgniß vor dem Einwurf, daß wir Unmögliches fordern, Verbreitung der Intelligenz als das Mittel bezeichnen, durch das die Menschheit ihren Zweck erreicht.

Wie die Sinnesthätigkeit das Medium ist, durch das sich unsere Erfahrungen bilden, so ist die Klarheit unseres Denkens das Medium, durch das wir die Erfahrungen richtig auffassen und verwerthen. Wir nehmen das Wort Intelligenz im weitesten Sinn, und reden absichtlich von keinem Intellect, weil es diesen, als eigene moralische Kraft, so wenig giebt, denn einen Willen. Wir verstehen also unter Intelligenz die Gesammtheit der geistigen Thätigkeiten im Gegensatz zu den physischen. Ohne einen gewissen Grad der Intelligenz giebt es kein Gewissen, keine klare Unterscheidung zwischen gut und böse, zwischen Recht und Unrecht. Aller höhere Sinn für das Schöne ist bedingt durch eine Entwickelung der Intelligenz. Selbst die einfachste Neigung zu besserer Nahrung, Reinlichkeit, Bequemlichkeit, zur Achtung des eigenen Leibes setzt Intelligenz voraus. Wir wählen hier absichtlich den Ausdruck Intelligenz, weil er nach jeder Richtung der umfassendste ist, Intelligenz schon bei den Thieren vorkommt, und man für gewöhnlich unter Intelligenz den höchsten Grad von Bildung versteht. Daß die Intelligenz selbst nichts für sich ist, aber auch als die Zusammenfassung noch so vieler Befähigungen ihren vollen Werth erst erreicht durch eine ethische Richtung; und daß wir wahre Bildung nicht in der Zahl der Vorstellungen und Begriffe, sondern in ihrer Klarheit zu suchen haben, gewährt uns einen tiefen Blick in die Natur der Freiheit des Willens. Allein wie immer der Begriff Intelligenz gefaßt werden mag; jeder wird zugeben, daß Armuth und Hilflosigkeit, die nothwendig zu geistiger wie körperlicher Verkommenheit führen, die Hauptquellen der Unsittlichkeit,

und aller daraus erfolgenden Verbrechen und Schäden der Gesellschaft sind. Die Hebung des allgemeinen Wohlstandes ist also nicht nur eine Forderung, sie ist auch eine Bedingung der Sittlichkeit, und das Mittel dazu ist Intelligenz und wieder Intelligenz: Intelligenz von Seite jener, die den Wohlstand bringen und fördern, aber auch Intelligenz von Seite Jener, die ihn empfangen.

Für den Geist gilt, wie für die Materie, das Gesetz der Erhaltung der Arbeit. Was als Kraft oder Energie zur Erscheinung kommt, ist Bewegung; jeder Anstoß zur Bewegung ist wieder nur Bewegung, und nur insofern es zur Erscheinung kommt, kann das Quantum der Bewegung, Kraft, Energie ab- oder zunehmen; factisch bleibt es sich immer gleich. Und wie mit der Differenzirung der Materie die Thätigkeit und Kraft der Materie steigt, so steigt mit der Intelligenz die Thätigkeit und Energie des Geistes. Nichts bietet eine solche Zahl und Verschiedenheit von Beispielen, die für die Wechselwirkung sprechen, wie das Agiren des Wohlstandes auf die Intelligenz, und der Intelligenz auf den Wohlstand: ohne Intelligenz kein Wohlstand, ohne Wohlstand keine Intelligenz. Den Werth der Noth verkennen wir gewiß nicht; auch wird sie nicht versäumen, von Zeit zu Zeit ihre spornenden Klauen einzusetzen, wann die Arbeit nachläßt. Die Wechselwirkung wird ebenfalls zur Erscheinung, und theilt das Loos der Erscheinung: sie sinkt, wenn nicht von außen ein Zuschuß an Anregung geboten wird, und zur Anregung kann so gut der Mangel werden, als der Ueberfluß; für die nöthige Abwechselung sorgt die wechselvolle Zeit. Befürchtet man aber, daß wir Unerreichbares anstreben, so blicke man in unsere socialen Verhältnisse: Ein Blick genügt, um zu zeigen, wie weit wir noch haben zum Unerreichbaren, wie lang noch der Weg ist, der als ein fest gangbarer, und durchaus nicht geträumter vor uns sich hindehnt. Und was jetzt unmöglich ist, wird möglich sein auf einer höhern Stufe der Entwickelung.

Stützen wir uns auf die Grundsätze der natürlichen Schöpfungsgeschichte, und führen wir sie durch mit deutscher Consequenz; so giebt es keine angeborene Menschenrechte in

dem Sinn, in welchem man sie für den ursprünglich vollendet aus der Hand eines allgütigen Schöpfers hervorgegangenen Menschen aufsprechen konnte. Aber was wir heute den Menschen nennen, das hochentwickelte Wesen, das denkend vor uns hintritt; es hat Rechte sich erworben, und ob wir sie anerkennen oder nicht, es macht selbst sie geltend. Wovon der Erfolg seiner Ansprüche abhängt? Allein von der Macht, mit der sie auftreten. Bloße Gewalt gilt nicht; ein Sieg, der nur durch sie erfochten wird, hält nicht nach. Da wird gewogen, und nicht gemessen oder gezählt. Wie bei einer Revolution die Kanonen des Staates vergeblich gelöst werden, wenn hinter ihnen nicht sittliche Elemente walten: so können, im gleichen Fall, auch die Kanonen der Barricaden nur fruchtlos donnern. Diese Ueberzeugung beruht auf Ideen, aber die Weltgeschichte ist ihre Bestätigung. Freilich sehen wir oft, wenngleich nur vorübergehend, die Unsittlichkeit Recht behalten; da lehrt uns jedoch die Weltgeschichte, mit welchen namenlosen Opfern und nicht endenwollendem Elend oft eine einzige Niederlage des sittlichen Ideals gebüßt werden mußte. In solchen Fällen können wir aber sicher sein, daß auch die Träger des Ideals ihre Fehler begangen haben, daß sie entweder übergegangen sind zu einer schattenhaften Ideologie, oder daß sie nicht Rechnung getragen haben den gegebenen Factoren. Das sittliche Ideal, das wir meinen, hat Fleisch und Bein; eben darum kann die Menschheit ihm näher kommen, aber auch eben darum ist die Kraft, die darnach strebt, an die hemmende Reibung gebunden, mit der jede Realisirung zu kämpfen hat. Wollten wir den Zweck, den die Menschheit sich setzt, negativ fassen, so würde er ausgesprochen sein in dem Satz: möglichste Verminderung des Leidens. Das bewußte Dasein ist mit einem glücklichen Gefühl verbunden; allein die allgemeine Bewegung fährt rücksichtlos über das Individuum hin, und da gilt's den verheerenden Strom einzudämmen, durch den jenes glückliche Gefühl in ein schmerzliches sich verwandelt.

Die Physiologie weiß uns über den Schmerz nur zu sagen, daß er eigentlich überall ist, weil alles auf Empfindung zurückführt,

und — wir reden da von der gefühlten, uns bewußt werdenden Empfindung — zwischen der wohlthuenden und der schmerzlichen Empfindung der Unterschied nur in der Stärke liegt. Jede Empfindung, die wir fühlen, ist angenehm, solang sie gewisse Gränzen nicht übersteigt; wie dies der Fall ist, wird sie zu einer schmerzlichen, so daß eigentlich der Schmerz als die höhere Annehmlichkeit sich herausstellt. Es liegt in dieser Ironie ein tiefer Sinn. Das zur Empfindung sich vollendende Reagiren, womit die Bewegung ihren Eintritt feiert in den Tempel des beseelten Lebens, ist ein kostbares Gut, dessen richtiger Gebrauch zum Glück, dessen Mißbrauch zum Verderben führt. Die Gränze zwischen Lust und Unlust ist identisch mit der Natur des Lebendigen: vom Standpunkt der Natur fühlen wir, ohne erst einer Reflexion zu bedürfen, jedes Ueberschreiten dieser Gränze; und vom Standpunkte der Idee, die nichts anderes ist, als die begriffene Natur, erkennen wir sie. Jedes Gefühl, das der Natur des Individuums entspricht, manifestirt sich als Lust, und wie es der Natur des Individuums nicht mehr entspricht, als Unlust. Insofern aber jede Empfindung als Vorstellung zum Gefühl wird, macht bei allen Leiden, die nicht allzuintensiven körperlichen Schädigungen entspringen, das Denken als modificirendes Moment sich geltend. Die Weise, in der sich unsere Vorstellungen bilden, und, als dies mitbestimmend, der Schatz an Vorstellungen und Begriffen, den wir in uns tragen, mithin unsere Denkfähigkeit im Verein mit der Ausdehnung und Reinheit unserer Erkenntniß ist maßgebend nicht nur für die Möglichkeit, Leiden zu meiden und Genüsse zu schaffen, sondern auch bei unserm Verhalten gegenüber den Leiden und Genüssen selbst, weil jede Lust wie jede Unlust für uns schließlich nur den Werth hat, den wir ihr beilegen.

Aus alledem geht zur Genüge hervor, daß Hebung der Intelligenz, Verallgemeinerung ächter Bildung das richtige Mittel ist, das Loos der Menschheit günstiger zu gestalten. Unterricht ist auch das Wort, das man als die Loosung unserer Zeit bezeichnen kann. Ehe wir aber schließen, haben wir noch einen Blick auf die Physiologie zu werfen; denn nicht nur der Schmerz, auch das

Denken beruht auf Empfindung. Allerdings ist nach unserer Psychologie das eigentliche Gefühl keine bloße Summation von Empfindungen, sondern die Beziehung oder Uebertragung Einer oder mehrer Empfindungen auf das Individuum als Totalität. Strenggenommen, werden es immer sehr viele Empfindungen sein, die ein Gefühl constituiren, von denen aber die Einen theils nur das Zustandekommen der andern vermitteln, theils, so zu sagen, nur in Mitleidenschaft gezogen durch die Verbindung der Leitungen unbemerkt mitgehen. Allein auf die Zahl kommt's nicht an, wie überhaupt, wenn man die Sache noch strenger nimmt, eigentlich immer das ganze Individuum empfindet, worin eben sein Leben besteht. Sprechen wir aber vom Gefühl, vom Bewußtwerden einer Empfindung, so sprechen wir von der Centralisirung einer Empfindung; und diese Centralisirung, durch welche die Empfindung zum Gefühl wird, und die wir Vorstellung nennen, ist auch eine Empfindung, und unterscheidet sich von den andern nur durch das wo sie stattfhat, und durch das wie sie auf das Individuum wirkt. Das Wo ist die Centralisirung, das Wie die Erfassung des Individuums als Totalität auf Grund der Centralisirung. Es ist also die Vorstellung unzweifelhaft eine Empfindung des Gehirns, und als solche eine Bewegung, die mit großer Wahrscheinlichkeit als Schwingung sich näher bezeichnen läßt. Mithin haben wir es beim Denken, bei der Bildung, bei der Sittlichkeit mit Schwingungen im Gehirn zu thun, und läuft die Hebung der Intelligenz auf eine Entwickelung und Regelung dieser Schwingungen hinaus, — mehr die Entwickelung des gesammten Organismus, insofern dieser durch die Sinnes- und Willensthätigkeiten in Anspruch genommen wird, die beim Vorstellen mitwirken.

In erster Linie ist es das Gehirn, das bei der Intelligenz in Betracht kommt; aber auch wenn wir auf es uns beschränken, so treten doch mit dessen bloßer Nennung, insofern es nämlich fortwährend sich consumirt, und erneuert werden muß, ein paar der interessantesten Fragen an uns heran, die wir wenigstens streifen wollen: die Wichtigkeit der körperlichen Ernährung und Pflege für

den Unterricht; und die durch die Annahme eines fortwährenden Stoffwechsels noch schwieriger sich gestaltenden Probleme des Gedächtnisses, der Beständigkeit des Charakters, und der Vererbung geistiger Fähigkeiten. Betrachten wir ein Faß alten Weines, in das an fremdem Wein im Lauf eines halben Jahrhunderts mindestens das Doppelte seines Inhalts zum Ersatz des verflüchtigten gegossen worden ist; so giebt uns dies zwar nur ein ganz grobes Bild des Verdauens und Assimilirens, aber wir sehen, was geschieht: der Wein bleibt nicht nur äußerlich an Glanz und Farbe sich gleich, sondern, während der Unkundige sich's nicht nehmen lassen wird, es könne kein Tropfen mehr vom alten Wein vorhanden sein; braucht der Kundige das Glas nur in Berührung zu bringen mit seinen Lippen, um das Gebirge augenblicklich zu erkennen, — so gänzlich unverändert sind Geschmack, Würze, Bouquet geblieben. Die Consumirung ist eine Allgemeine, und der Ersatz geht in's Ganze über; daher kann auch die Assimilirung als allgemein aufgefaßt werden. Der Charakter kann nur verstanden werden als die Resultirende aller Dispositionen des Individuums, und das beim Stoffwechsel Nachrückende nimmt alle diese Dispositionen an, weil es schon mitwirkt, während das Alte noch in voller Thätigkeit ist. Dasselbe gilt vom Gedächtniß, und allen vererbten Fähigkeiten des Geistes. Was sich dabei gleichbleibt, ist die Weise des Reagirens, die wir Empfindung nennen, und als Molecularschwingung denken.

Kehren wir zur Hebung der Intelligenz zurück, so haben wir vor allem festzuhalten, daß wir den Denkschwingungen des Gehirns nur mittelst Vorstellungen und Begriffen beizukommen vermögen. Da ergiebt es sich dann von selbst, daß die Schwingungen eines bestimmten Gehirns, indem ein rationeller Unterricht consequent klare Begriffe in klarer Ordnung hervorruft, allmälig an einen bestimmten Gang, und eine hohe Präcision dieses Ganges gewöhnt werden: gerade wie beim Turnen die Muskelbewegungen durch richtige, und fortgesetzte Uebung sich vervollkommnen. Und wie der Begriff nur eine höhere Form der Vorstellung, die Idee eine höhere Form des Begriffs ist: so ist die Sittlichkeit nur eine höhere

Form der Intelligenz, naturnothwendig aus der ächten Intelligenz erwachsend. Daß es auch eine Intelligenz gebe, die vom Uebel ist, wer wollte das bestreiten? Es giebt aber eine Scheu vor der Intelligenz, die ganz den Eindruck macht, als wenn Einer gegen die allgemeine Einführung des Turnunterrichtes eifern wollte, damit nicht künftige Strolche zu kräftig werden und zu geschickt im Klettern, Laufen, u. s. w. Der „Kampf um's Dasein" hat auch seine bösen Seiten; er ist auch gewiß von niemand in guter Absicht eingeführt worden. Allein das Große und Tüchtige bewährt sich in ihm, und was Anlagen hat zu Großem und Tüchtigem, übt sich bei Zeiten. Kleinlich dürfen wir die Welt nicht auffassen, wenn wir absehen von jeglicher bevormundenden Lenkung, selbst von einer sich, wie uns, unbewußten, die aber den Menschen in's Leben hinausstellt, sich selber überlassen. Da dürfen wir uns nicht wundern, und noch weniger verzagen, wenn die Intelligenz, nach allzulanger Unterdrückung überrasch befreit, in einseitiger Entfaltung vorherrschend den Individualismus zur Geltung bringt. Die großen sittlichen Ideen werden schließlich immer siegen, weil sie das Ganze dem Theil gegenüber vertreten. Ihre möglichste Verwirklichung wird gefordert durch die Natur der Menschheit, die durch diese Forderung sich Selbstzweck wird. Der dies erkennt, und an der eigenen Vervollkommnung arbeitet, arbeitet zugleich am Endzweck der Menschheit; denn je mehr diesen Weg wandeln, desto sicherer wandelt ihn der Einzelne. Die Sittlichkeit kennt keinen Rang: der in der engsten Sphäre seine Pflicht thut, ist vor ihrem Richterstuhl groß wie der Größte. Der das Gute thut nur um des Guten willen, hat seinen Lohn schon vorher eingeheimst: in der Sittlichkeit giebt's kein Stadium der Illusion.

Der häufigste und größte Fehler des Idealismus, richtiger gesprochen, dessen, das so sich nennt, ist, von geträumten Idealen auszugehen, und den ungeprüften nachzuschwärmen. Der richtige Idealist geht von Ideen aus, rechnet mit dem Gegebenen, und trägt sein Ideal in der Brust als Probierstein, an dem er nicht jedes Metall, sondern nur das versucht, was als Gold sich aus-

giebt. Der richtige Idealist weiß, daß es Thorheit wäre, den vollkommenen Menschen zu suchen. Der richtige Idealist weiß, was aus dem Menschen werden kann; daß er, aufwachsend in einer Wildniß, unwissend bleibt, und nur von rohen Trieben bewegt wird; daß er aber, gebildet von geistvollen Menschen, zu klarem Denken gelangt, und zu veredelten Trieben. Die Menschheit hat es in der Hand, ihre Vervollkommnung zu hemmen, und sie zu beschleunigen. Will sie rascher vorwärts, dann ist es das Erste, die Hoffnung auf fremde Hilfe zu vertauschen mit dem Vertrauen auf sich selbst. Die fremde Hilfe kommt nicht; der Mensch hat sie zu holen, und selbst sich die Mittel zu suchen, die als die zweckmäßigsten sich erweisen. Der Teleologe sagt: Der Schöpfer — der Wille, das Unbewußte — hat unsere Atmosphäre zweckmäßig aus $^1/_5$ Sauerstoff und $^4/_5$ Stickstoff zusammengesetzt, damit in ihr der Mensch so herrlich sich entwickeln könne. Wir sagen: weil die Atmosphäre dieser Erde eine solche ist, hat der Mensch so herrlich sich entwickelt. Geben wir allmälig seinem Geiste eine ebenso fördernde Lebensluft, vernachlässigen wir nicht neben der Ausbildung nützlicher Fertigkeiten die Entwickelung ethischer Grundsätze, und mit der Zunahme des reinen Glückes wird die Tugend dem Menschen zur Nothwendigkeit werden!

Wir zweifeln nicht, daß mancher nur ein mitleidiges Lächeln haben wird für diese Worte, die ihm erscheinen als eitel Träumerei. Aber wir verzweifeln nicht; denn unsere Zeit hat die Wichtigkeit der allgemeinsten Verbreitung der Intelligenz bereits erkannt, und das Wissen ist das einzige Vorwärts, das kein Zurück kennt. Für die Verzweifelnden wollen wir mit einem Wort aus Fichte's Reden an die deutsche Nation [1]) schließen: „Jetzt vermag es das Zeitalter noch gar nicht, unsern Worten zu glauben, und es ist nothwendig, daß ihm dieselben vorkommen wie Märchen. Wir wollen auch diesen Glauben nicht; wir wollen nur Raum zum Schaffen und Handeln. Nachmals wird es sehen, und es wird glauben seinen eigenen Augen".

[1]) Tübingen 1859, S. 45.

Sechstes Kapitel.

Von der Liebe.

Soll die Intelligenz die Früchte tragen, die wir von ihr fordern, so muß sie nicht nur erwarmen können an der Brust des Lebens, es muß vielmehr in ihrer Natur liegen, bei ihrer Steigerung den ganzen Menschen mit sich empor zu heben. Dies ist auch der Fall; und wo es nicht so ist, da haben wir es mit einer einseitigen Entwickelung zu thun, wie die gegebenen Umstände sie gar oft bedingen, die aber nicht als die normale angesehen werden darf. Für die Einheitlichkeit, die wir beim Menschen voraussetzen, ist dies eine nothwendige Consequenz. Haben Denken und Wollen im Gefühl ihren Ursprung, und klärt sich das Wollen durch die Klärung des Denkens; so führt jede Veredelung des Denkens zu einer Veredelung der Gefühle überhaupt, und ist die ächte Intelligenz unzertrennlich von der ächten Liebe. Wie jene, fassen wir hier auch diese in ihrer höchsten Bedeutung, und erklären gleich unumwunden, daß wir dieser Bedeutung allein den Ausdruck Liebe vorbehalten wissen möchten. Der Auffassung der Liebe, welcher wir bei Schopenhauer und bei Hartmann begegnen, stellen wir die Auffassung Spinoza's gegenüber, der sie als freie, vernunftgemäße Thätigkeit bezeichnet, und im Gegensatz zu ihrem Auftreten als Leidenschaft ausdrücklich von ihr sagt, daß[1]) „die Liebe beider, des Mannes und des Weibes, nicht allein das gefällige Aeußere, sondern vornehmlich die Seelenfreiheit zur Ursache hat". Daß wir darum weder die

[1]) Ethik IV, Anhang §. 20.

Wichtigkeit der niedrigern Formen, noch deren Blutsverwandtschaft mit der höhern verkennen, werden wir zeigen. Wir gehen nur von der Ueberzeugung aus, daß dem zusammenfassenden Begreifen ein unterscheidendes Auseinanderhalten vorhergehen müsse, soll das Denken zum Erkennen fortschreiten; daß aber die Erkenntniß von wahrem Werth nur dann ist, wann sie nicht nur die Veranlassung, sondern auch die Entwickelung der Erscheinungen umfaßt.

Die Gegensätzlichkeit, die wir von der unendlichen Theilbarkeit und nothwendig daraus erfolgenden unendlichen Bewegung des Stoffs ableiten, und auf die wir, als auf die Quelle alles Werdens, auch das Entstehen von Erscheinungen wie Liebe und Intelligenz zurückführen, ist keine leere Gedankenspielerei. Das Gesetz, dem die Bewegung, um die es nun sich handelt, folgt, ist dasselbe, welchem gemäß, nach Haeckel, die Entwickelung der Plastidule vor sich geht. Auch was wir da schildern werden, gründet sich auf Theilung, wächst nicht in gerader Linie, und wird durch äußere Eindrücke, welche zurückbleiben und allmälig, und oft als Vererbung zur Erscheinung kommen, näher bestimmt. Es kann auch nur Ein Gesetz beide Phänomene beherrschen, denn das Geistige ist nur eine innere Entwickelung des Körperlichen. Beide sind Eins, und nur insofern verschieden, als der auffassende Mensch in verschiedener Weise seiner Auffassung dabei sich bedient. So sind auch Intelligenz und Liebe nur Aeußerungen derselben Einheit; und fassen wir sie als unzertrennlich, so daß jede Verirrung der Intelligenz als eine Verirrung der Liebe, jeder Mangel der Liebe als ein Mangel der Intelligenz sich herausstellen würde; so sagen wir damit nicht, daß das Individuum nicht auch einseitig sich entwickeln könne: wir sagen damit nur, daß eine Intelligenz, die auf sich beschränkt bleibt, eine falsche, daß eine Liebe, die nicht auf Ideen beruht, keine ächte ist. Wir beschäftigen uns nur mit den Aeußerungen der Dinge und ihrem Zusammenhang. Darin eben unterscheidet sich die monistische Psychologie von der dualistischen, daß, während diese den Menschen als unveränderliche Gattung auffaßt, und seine innern Erscheinungen classificirt, um darnach bestimmte Bezeichnungen zum

Zweck der Definition wissenschaftlich in Sätze zu zerlegen: die monistische Psychologie das Menschengeschlecht bis in seine Uranfänge zurück verfolgt, und für die innern Erscheinungen eine ihnen mit den äußern gemeinsame Wurzel nachzuweisen sucht. Diese Wurzel, die wir, um einen Namen dafür zu haben, Stoff nennen, genauer kennen lernen, vielleicht als das eigentliche Ding an sich ergründen zu wollen, steht jedem frei; aber dann geht man über den Monismus hinaus, der keine transscendente Philosophie treibt, nur die Erscheinungen seiner äußern und innern Erfahrung untersucht, und an dem Nachweis der All-Einheit sich begnügt. Daß wir hier nicht direct an Darwin anknüpfen, bedarf keiner nähern Erklärung. Bei der Beurtheilung ethischer Fragen liegt nach unserer Ueberzeugung das Entscheidende für den Darwinismus in dem durch ihn richtig gestellten Begriff des Menschen. Mit diesem befinden sich unsere Grundsätze bis in ihre letzten Consequenzen in vollster Uebereinstimmung. Dagegen können die einzelnen Gesetze des Darwinismus, sobald im „Kampf um's Dasein" das Denken als mitwirkender Factor auftritt, nur modificirt zur Geltung gelangen. Sie erheben sich da von selbst zu geistigen Gesetzen, die zu jenen sich verhalten wie die Ideen zu den Arten, aber darum nicht weniger an sie gebunden bleiben, weil, wie die Idee nur die begriffene Art, die Freiheit des denkenden Menschen nicht die aufgehobene, sondern nur die begriffene Nothwendigkeit ist.

Betrachten wir Intelligenz und Liebe in ihrem höchsten Gegensatz, so erscheint uns jene als die aneignende, diese als die hingebende Auffassung der Dinge. Weil wir aber die Dinge nur nach Maßgabe unserer Intelligenz auffassen, und uns eigen machen können, so werden wir uns auch in demselben Verhältniß den Dingen hingeben; und weil es keine Wirkung ohne Gegenwirkung giebt, so wird nicht nur durch die Intelligenz die Liebe geläutert, sondern auch durch die Liebe die Intelligenz erweitert werden. Das Höchste ist die Intelligenz; aber erst die Liebe giebt ihr die bildende Kraft: ohne sie kann sie nichts schaffen, höchstens zerstören. Alles Große und Edle, das der Mensch als sein Werk aufweist, verdankt er jener

Hingebung, die wir bald als Liebe zur Menschheit, bald als Liebe zum Vaterlande, bald als Liebe zum Wissen, bald als Liebe zur Kunst, bald als Liebe zur Arbeit überhaupt kennen lernen. Ist diese Hingebung eine weniger reine, durch anderweitige Motive näher bestimmte, so wird ihr Werk die Spuren davon an sich tragen. Die Macht der Liebe ist darum jede andere Macht so überragend, weil ihr Allumfassen als ein Gefühl der Ewigkeit auf sie zurückwirkt, das sie alles mit einer Sicherheit unternehmen läßt, als könnte sie selbst den Tod überwinden. Die Liebe ist es, die das Leben, das, stückweise genommen, nur Trostlosigkeit bietet, als Totalität auffaßt, und es in sich selbst seine Erlösung finden läßt. Die Liebe ist das concrete Element, das die Abstraction der Intelligenz zur leibhaftigen Idee erhebt; darum ist die Liebe das idealisirende Princip, aus dem die Intelligenz den Glauben schöpft an die eigenen Ziele. Und fragt Einer, woher der Mensch die aus keiner Erfahrung zu gewinnende Vorstellung der Unsterblichkeit habe, so bekennt sich die Liebe als die Schuldige, die ohne diese Täuschung nicht sein kann.

Was wir derart betrachten in seiner höchsten ideellen Entfaltung, hat auch, soll es der reellen Basis nicht entbehren — wie der Baum nur in Gemäßheit seines Wurzelsystems zu einer Krone gelangt — nach unten verfolgt werden zu können, und auch dort als ebenso allgemein sich zu erweisen. Es nimmt auch, in der That, die Liebe unter den Affecten die erste Stelle ein, zum höchsten unter ihnen sich erhebend, wann adäquate Begriffe zur Thätigkeit sie klären, zum niedrigsten herabsinkend, und bis zu Haß ausartend, wann sie zur Leidenschaft getrübt wird von unadäquaten Begriffen. Und steigen wir tiefer hinab die Stufen der Entwickelung, so finden wir die Liebe schon unter den Trieben, und auch dort als den allgemeinsten, in letzter Analyse identisch mit dem Selbsterhaltungstrieb. In ihrem Ursprung ist die Liebe der Selbsterhaltungstrieb der Art, aber nicht im Sinne Schopenhauer's, als wäre die Art etwas Persönliches, Selbststrebendes, dessen Gesammtwille über die Köpfe der Einzelwillen hinweg seine Absichten verfolgt. Es ist das Individuum selbst, das durch den Entwickelungsgang eine

Theilung erlitten hat, und in dessen Natur es liegt, nach der ergänzenden Hälfte zu streben, und, mit dieser sich zusammenschließend, das ganze Individuum, und damit die Art darzustellen. Es giebt nichts Widersinnigeres, als die Liebe, die tiefste Manifestation der Natur, als etwas Uebernatürliches ausgeben zu wollen. Sie beruht auf einem nothwendigen Proceß, in welchem die Naturphilosophie so wenig, als die Naturforschung, etwas Wunderbares suchen darf. Allerdings ist dabei die Wissenschaft nach Hypothesen zu greifen genöthigt; aber der Rahmen, den sie damit nicht überschreiten darf, ist ihr durch das Causalgesetz vorgezeichnet, das keine Willkür gestattet. Wir erinnern an die bereits im ersten Kapitel citirten Worte Haeckel's über „die Verwachsung zweier Plastiden, welche durch weitgehende Arbeitstheilung ihrer Plastidule sich sehr verschiedenartig entwickelt haben", — und brauchen da nur mit ihm beizufügen: „In der That, wird so das dunkle Mysterium der geschlechtlichen Fortpflanzung in der einfachsten Weise aufgeklärt, und das wunderbare Räthsel der Liebe in der nüchternsten Weise gelöst". — Es ist dies, wie gesagt, nur eine Hypothese, aber sie steht, wo die Wissenschaft heute steht, und wir setzen sie hierher, um darzuthun, daß wir keinen andern Standpunkt einnehmen. Hier haben wir den Keim; alles Uebrige ist seine Entwickelung. Mag dann diese noch so weit gehen; den Charakter des Keims wird sie immer an sich tragen. Es ist dies eine Forderung, die in der Natur der Sache liegt; aber gegen die Natur der Sache ist es, an die höhern Stufen der Entwickelung nur den Maßstab der niedrigern zu legen.

Was wir da als höhere Entwickelung bezeichnen, ist bedingt durch geistige Klärung. Nur aus der Wechselwirkung zwischen Denken und Wollen ergiebt sich die Steigerungsfähigkeit des Gefühls, durch die der Naturtrieb zum ethischen Affect sich läutert. Es kann daher von eigentlicher Liebe nicht die Rede sein bei mangelnder Bildung; und daß wir nicht unter Bildung den gar oft als das sich ausgebenden Salonschliff, oder die bloße Ansammlung einseitiger, wenngleich nützlicher Fertigkeiten und Kenntnisse verstehen, haben

wir an anderem Orte bereits auseinandergesetzt. Wir sind die Letzten es zu bezweifeln, daß Mancher bei unserer Darstellung der eigentlichen Liebe ausrufen wird: Darnach begehre ich nicht! — Jedoch dies spricht nicht gegen unsern Begriff. Es handelt sich in einem solchen Fall um Gemüthsbedürfnisse, die nach einer andern Richtung sich entwickelt haben; und ist es so, dann spricht vielmehr der Fall für uns, gerade wie der heute noch bei manchen wilden Stämmen notorische Mangel an Ausdrücken für „Liebe, geliebt" u. s. w. Solchen Stämmen gebricht es eben an höherer geistiger, d. h. sittlicher Bildung. Nicht blos zu keinen Ideen, zu den einfachsten Abstractionen hat ihr Denken noch nicht sich erhoben: statt „hart" sagen sie „wie ein Stein", statt „rund" sagen sie „wie ein Ball" oder „wie der Mond". John Lubbock berichtet von ihnen [1]) ausdrücklich: „Ihr Vocabularium ist sehr reich. Sie haben besondere Namen für die einzelnen Glieder ihres Körpers, für alle verschiedenen Thiere und Pflanzen, die ihnen bekannt sind, ja, für jeden Gegenstand, den sie sehen und handhaben. Und doch mangeln ihnen alle Worte, die einen abstracten Gedanken wiedergeben; sie haben keinen Ausdruck für Farbe, Ton, Geschlecht, Art, Geist u. s. w." Und wenn derselbe Autor uns erzählt, [2]) wie ein Kandy-Häuptling seinem Staunen über die Sitte, nur Eine Frau zu haben, mit den Worten Ausdruck gab: „Das ist ja ganz wie bei den Affen!" — so lehrt uns dies vor allem, daß nichts leichter von einem tiefern Verständniß sich entfernt, als die Selbstüberhebung einseitiger, jedem einheitlichen Zusammenfassen fremd bleibender Ausbildung. Und sowenig, als mit den Anschauungen, die bei der Beurtheilung der menschlichen Art über den rein thierischen Standpunkt nicht hinaus kommen, hat unser Begriff der Liebe mit den Hirngespinnsten excentrischer Individualitäten zu schaffen. Wie einer verschrobenen Phantasie, so kann auch einem Gemüthe ohne ideale Richtung die

[1]) Vorgeschichtliche Zeit, erläutert durch die Ueberreste des Alterthums und die Sitten und Gebräuche der jetzigen Wilden, deutsch von Passow, Jena 1874, Band II. S. 271.

[2]) Ebendaselbst S. 266.

Liebe nur eine bald mehr, bald minder blinde Naturmacht, oder ein unlösbares Räthsel sein. Was wir als der Liebe Keim bezeichnet haben, darf nicht aufgefaßt werden als der Liebe Ziel: der Liebe Ziel ist nicht momentane Vereinigung, sondern Ergänzung für's Leben: daher das Gefühl, daß es um Alles sich handle, daher die Raserei, die Alles dran setzt; und der Keim, oder wenn man lieber will, der Ursprung der Liebe ist es, der in seiner Verborgenheit ihrem Werden und Entfalten den Stempel des Wunderbaren aufdrückt.

Aus dieser Auffassung der Liebe geht von selbst hervor, daß die Hingebung, die wir als das Merkmal bezeichnet haben, wodurch sie von der Intelligenz sich unterscheidet, eine aneignende ist; aber angeeignet wird, um sich hinzugeben. Auch die Intelligenz bleibt nicht bei dem Einen; aber sie eignet sich an, und giebt von dem Angeeigneten, während die Liebe sich selbst hingiebt. Bei der Intelligenz ist demnach auf das Aneignen, bei der Liebe auf das Hingeben der Nachdruck zu legen. Der beiden gemeinsame Doppelcharakter giebt Zeugniß von der Einheit beider; der Unterschied liegt nur in der Aeußerung. Allein es beschränkt sich die Einheit nicht auf die Herkunft: wie sehr auch die Scheidung in den höhern Formen zu Tag treten mag, sie führt nicht zur Trennung, nur zur Unterscheidung. Wie wir von der Intelligenz angedeutet haben: ihr ethischer Werth beruhe auf der Liebe, die in ihr lebt; — so können wir von der Liebe sagen: welcher Art die Intelligenz ist, solcher Art ist die Liebe; sie kann das Gemeinste adeln, das Edelste besudeln.

Auf den untersten Stufen der Liebe ist von keiner Intelligenz, folglich auch von keiner Unterscheidung die Rede. Da tritt sie auf als die einfache Synthese der organischen Polarität. Es sieht nur dieses Streben nach Einigung in der beseelten Natur anders aus, als beim Pflanzenleben, ist aber nur complicirter und im Grund dasselbe. Die Synthese liegt im Stoff, ihre Bedingung ist die Gegensätzlichkeit, ihre Nothwendigkeit die unendliche Bewegung, die mit der gränzenlosen Theilbarkeit des Stoffs gegeben ist. Das erwachende Gefühl drückt der Synthese einen individuellen Charakter

auf, und schon bei hochentwickelten Thieren kommen die Fälle zur Erscheinung, in welchen nicht mehr allein die Gegensätzlichkeit maßgebend ist: bei der Vereinigung wird ein bestimmtes Individuum dem andern vorgezogen. Daß, was da einfach Sache des Geschmacks ist — ein Thier, welches an feinere Kost gewöhnt ist, verschmäht bei mäßigem Appetit die ordinärere Nahrung — bei ganz entwickeltem Bewußtsein zur vorherrschenden Weise, zur Norm wird, ist einleuchtend. Auch kann hier erst von eigentlicher Liebe gesprochen werden, womit aber nicht gesagt ist, daß beim Menschen alles, was diesen Namen führt, diesen Namen auch verdient. Sehr oft ist es nur eine Begriffstrübung, was einen Bann verbreitet, der dem Einen als unerbittliche Naturmacht, dem andern als unlösbarer Zauber erscheint. Wahre Liebe, die auf Freiheit beruht wie alles Hohe und Edle, setzt einen gewissen Grad der Vollendung bei den betreffenden Individuen voraus, kann daher schon ihrer Natur nach nicht anders, denn selten, sein. Endlich wird die große Verschiedenheit ihres Auftretens wie ihrer Beurtheilung nur verständlich, wenn man den Doppelcharakter in Betracht zieht, der, je nach der Individualität der Person, in dem Einen Fall das Hingebende, in dem andern Fall das Aneignende in den Vordergrund stellt. Um aber den rein ethischen Begriff, den wir hier entwickeln, vor jeder Verwirrung zu bewahren, wollen wir ungesäumt eine naheliegende Bemerkung abwehren. Man kann und wird sagen: das Hingebende in der Liebe charakterisire das Weib, das Aneignende den Mann. Diesen Satz können wir aber nur insoweit gelten lassen, als die natürliche Charakterverschiedenheit zur Geltung kommen muß. Wollte man unsere in dieser Beziehung arg verrannten socialen Anschauungen und Verhältnisse als maßgebend ansehen, und darauf hin eine wesentliche Charakterverschiedenheit der Liebe selbst annehmen; so ist unsere Ansicht diese: Bei der ideell aufgefaßten Liebe, dem Höchsten, wozu der Mensch es bringen kann und das jeder als das ahnt, wenngleich nicht jeder klar als das es erkennt, ist Hingebung das wesentliche Moment. Ein Weib, das einem Mann sich hingiebt, ohne in gleichem

Maße sich ihn anzueignen, wirft sich weg; ein Mann, der ein Weib sich aneignet, ohne in gleichem Maße sich ihm hinzugeben, wirft seinesgleichen weg, was vom ethischen Standpunkt dasselbe ist. Auf die Hingebung kommt's an, denn die Hingebung, die wir meinen, ist identisch mit der Liebe, und beruht wie diese auf wechselseitiger Freiheit, durch die allein die Liebe dauern, und segenbringend sein kann. Wir wissen ganz gut, daß dies nicht die herrschende Vorstellung ist; aber spricht etwa für diese eine übergroße Zahl glücklicher Ehen? Wir wissen ganz gut, was alles auf Erden diesen herrlichsten Namen beansprucht, und bilden uns nicht ein, mit einem Federzug die Verhältnisse zu ändern; wir bitten nur, für anderes andere Bezeichnungen zu wählen; die Sprache ist so reich daran! Wahre Liebe giebt's nur als klaren Begriff; und wo nicht zwei Individuen ganz klar bewußt, aus voller Ueberzeugung zu Einem werden — der materielle Besitz braucht ihrerseits nur möglich zu sein — da liegt der Mangel an der Liebe.

Bevor wir diesen Affect der Affecte schärfer in's Auge fassen, müssen wir nochmals ausdrücklich hervorheben, daß seine Grundlage die Natur ist, und daß es, mehr oder weniger klar, jedem bewußt ist, daß, was ihm da geboten werden kann, das Höchste ist, das es im Leben giebt, das Leben selbst in seiner tiefgehendsten Entfaltung. Wir brauchen weder zum Willen Schopenhauer's, noch zum Unbewußten Hartmann's zu greifen, um es uns zu erklären, daß der ganze Organismus ein lebendiger Abdruck seiner eigenen Halbheit ist; daß die kleinste Fiber den Eindruck davon in sich trägt, und daß ein Streben nach Ergänzung, nach möglichst vollständiger Ergänzung von Haus aus jedes Herz durchglüht. Abnormitäten gehören nicht hierher. Wollen oder nicht wollen, und ohne das unbekannte Ding an sich in Mitleidenschaft zu ziehen, löst sich im Verlauf des histologischen Processes eine Empfindung aus, die das ganze Individuum in Aufruhr versetzt. Was ist das Gefühl, wenn nicht eine Empfindung, die in der Centralisirung des Organismus dem Individuum als solchem mitgetheilt wird? Hat das Thier ein Wort dafür, oder einen Begriff?

Gewiß nicht. Aber es weiß, woran es ist, und hat eine dunkle, doch für es zureichende Vorstellung, daß die andere Hälfte seiner selbst fehlt, daß es sie zu finden gilt; und es findet sie, wie die zwei Pole des Magnets, wie verwandte Elemente sich finden, wie zwei Tropfen Wasser sich nicht berühren können, ohne zusammenfließen zu müssen. Beim Menschen tritt hinzu, daß zwar Race, Temperament u. s. w. durch das reflectirende Bewußtsein, dann durch Erziehung und persönliche Verhältnisse modificirt werden; daß aber dafür das Märchen der Märchen, das in keiner Kinderstube erzählt wird, von dem aber dennoch die Kunde an das Ohr jedes Kindes kommt, und das, je unerzählter es bleibt, desto zaubrischer reizt, allen so geläufig ist, daß man sagen kann, es gebe keinen, der nicht überzeugt wäre, in den Händen der Liebe liege das Loos seines Lebens. Was Wunder, daß jeder in diesen Gedanken sich vertieft, soweit sein Denken reicht; daß jeder im Gefühl, es handle sich um etwas so Selbstverständliches, als Essen und Trinken, darauf schwört, wenigstens seinen Fall anlangend unterrichtet zu sein wie keiner; und daß es in Folge dessen soviele Vorstellungen von der Liebe giebt, als Individuen?

Ist nun dem so, dann können wir nicht begehren, daß für uns eine Ausnahme gemacht werde. Indem wir uns für besser unterrichtet halten, als alle anderen, nehmen wir den Standpunkt der Menge ein; und insofern wir mit aller Entschiedenheit für die Liebe Partei ergreifen, gehören wir überdies zu den Befangensten. Wir sind nicht so glücklich, mit Herrn von Hartmann[1]) sagen zu können: „man müßte — wie ich — das Treiben schon betrachtet und überlegt haben, noch ehe man betheiligt war, und da gezweifelt haben — wie ich — ob man selber oder die ganze andere Welt verrückt sei". — Narren haben wir schon genug auch in der Liebe gesehen, wie in so vielem andern, aber es ist uns nie eingefallen, darum die Welt für närrisch, oder die Liebe selbst für einen Wahnsinn zu halten. Wir selbst haben uns nie den Eindruck gemacht,

[1]) Philosophie des Unbewußten, S. 178.

verrückt zu sein; wir haben uns aber auch immer von allen mystischen Aufregungen ferne gehalten, und nie dem Wahn uns hingegeben, das Unfehlbare ergründet zu haben. Denjenigen, der liebt, vergleicht Herr von Hartmann[1]) „einem Trunkenen unter einer Gesellschaft von Trunkenen: man findet alles ganz natürlich und in der Ordnung". — Das ist eben der Standpunkt des Unbewußten, und nicht unser Standpunkt. Nichts liegt uns ferner, als in der Liebe alles ganz natürlich oder gar in der Ordnung zu finden. Das Princip des Unbewußten ist es, nach welchem alles nicht nur ganz natürlich, sondern höchst weise ist, und auf's Beste vor sich geht. Es unterscheidet sich darin in nichts von Schopenhauer's Willen, der alles vollbringt seinen Zwecken gemäß. Ein solches Princip einmal angenommen, ist die Erklärung des größten Problems ein Kinderspiel. Es giebt gar nichts Unerklärliches mehr, und das Unnatürlichste muß natürlich sein. Schopenhauer hat uns längst aufgedeckt, wohin man gelangt mit einem solchen Princip. Im Anhang zum 44. Kapitel seines zweiten Bandes der Welt als Wille und Vorstellung zeigt er uns, wie das Widernatürlichste der Welt ganz einfach sich erweisen lasse als ein zweckdienliches Auskunftsmittel, durch das der Wille Gebrechen abhilft, die seine Pläne vereiteln könnten. Wenn man das bei kaltem Blute liest — diese abscheuliche Verirrung wird auch Liebe genannt — dann allerdings könnte man auf den Argwohn kommen, man habe es da mit einer fixen Idee zu thun, die Jegliches in ihren Model gießt, und aller Vernunftgründe spottet. Hartmann nimmt keinen andern Standpunkt ein, und faßt das oben genannte 44. Kapitel Schopenhauer's in die Worte zusammen:[2]) „daß der Instinct der Liebe für eine der Idee der menschlichen Gattung möglichst entsprechende Zusammensetzung und Beschaffenheit der nachfolgenden Generation sorgt, und daß die geträumte Seligkeit in den Armen der Geliebten nichts als der trügerische Köder ist, vermittelst

[1]) Ebendaselbst

[2]) A. a. O. S. 181.

dessen das Unbewußte den bewußten Egoismus täuscht, und zu Opfern seines Eigennutzes zu Gunsten der nachfolgenden Generation bringt, welche die bewußte Ueberlegung für sich niemals leisten würde".

Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß, den Willen als allmächtiges Ding an sich einmal zugegeben, eine genialere Durchführung, als die des genannten Kapitels 44, nicht gedacht werden kann. Was die Philosophie des Unbewußten beifügt, wirkt nur abschwächend, weil das Ganze ohnehin schon auf der äußersten Gränze des Sagbaren sich bewegt. Kann man mit Hilfe eines solchen Princips das Unnatürlichste als Natürlich darstellen, so lassen damit natürliche Dinge und Vorkommnisse noch viel leichter sich erklären. Entfaltet dieser Wille in allem eine unfehlbare Weisheit, dann kann er nicht nur alles vortrefflich, sondern er kann überhaupt nur Vortreffliches. Herrlich ist es, wie uns gezeigt wird, daß durch den Instinct der Liebe die Ergänzung bis in's Detail erstrebt wird. Der große Mann sucht eine kleine Frau, der kleine Mann eine große Frau. Es nimmt ein Mann ein entschieden häßliches Weib, sobald deren sämmtliche Abnormitäten gerade die entgegengesetzten, also das Correctiv der seinigen sind. Die Verliebtheit soll alsdann einen ganz außerordentlichen Grad erreichen. Ebenso geht das Weib vor. Alles wird combinirt im Interesse der kommenden Generation, und wir haben da eine Selection, von der Darwin sich nichts träumen läßt; denn nicht blendende Eigenschaften, die einfach Gefallen erregen, ziehen an, die Zweckmäßigkeit allein entscheidet, wie es bei der künstlichen Züchtung geschieht, die nach einem wohlüberdachten Plan geleitet wird. Aber alles geschieht unbewußt, ja meist gegen das bewußte Wollen der Individuen. Die Intelligenz verdirbt höchstens, wo sie unberufener Weise eingreift, denn der Wille in seiner absoluten Weisheit hat kein Verständniß für den Geist des Menschen. Wir müssen hier eine Stelle wörtlich citiren:[1]) „Es ist ein eitles und lächerliches

[1]) Welt als Wille und Vorstellung II. S. 624.

Vorgeben, wenn Weiber behaupten, in den Geist eines Mannes sich verliebt zu haben, oder es ist die Ueberspannung eines entarteten Wesens". — Für uns ist es gerade der Geist, und sehr oft auch sein Gegentheil, die Dummheit mit ihrem treuen Genossen Eigensinn, was uns das Lösungswort bietet bei so manchem Liebesräthsel. Aber Schopenhauer mit seinem Willen, und Hartmann mit seinem Unbewußten sind der Mühe, nach natürlichen Erklärungen zu forschen, enthoben. Das Princip ist's, das unabwendbar seine Zwecke verfolgt, und allen Hindernissen zum Trotz mit vollendeter Sicherheit sein Ziel erreicht. Merkwürdig ist nur, daß in den niederen Schichten des Volkes, in welchen die Natur vorwaltet, und das Unbewußte durch die Intelligenz weniger beirrt wird, für das Streben nach den physischen Ergänzungen, welche Schopenhauer anführt, nahezu gar keine Beispiele sprechen.

Hartmann, der seinen Lehrer nach Möglichkeit überbietet, ist so überzeugt, daß es dem Unbewußten um die Schaffung und Veredelung der Racen und Varietäten zu thun sei, daß er bei seinen Erklärungen die landläufigsten Beobachtungen ignorirt. So erzählt er von einem Köter, der keine Gefahr, keinen Schmerz und einen meilenweiten Weg nicht scheute, um jede Nacht mit einem Weibchen derselben Race zusammenzukommen, und fügt schließlich [1]) mit einer bezaubernden Naivität hinzu: „dabei waren auf seinem Hofe Hündinnen genug". — Der einfachste Landbewohner, in dessen beschränkte Kenntnisse noch keine Philosophie des Unbewußten Verwirrung gebracht hat, würde bei dieser Bemerkung seltsam schmunzeln, und ausrufen: Dieser gelehrte Herr weiß offenbar gar nicht, um was sich's handelte! — Und, in der That, in diesem Fall weiß man's, wie die Sache sich verhält, und sieht in besonders frappanter Weise dem Werth der unbewußten Methode auf den Grund, die ihre glänzendsten Triumphe feiert, wo wir völlig Unbekanntem gegenüberstehen. Fragen wir nun, welcher Weg der wissenschaftliche und fördernde sei: ob die Aufstellung

[1]) A. a. O. S. 185.

der Behauptung, daß alles, was uns als räthselhaft erscheint, aus Zweckmäßigkeitsgründen eines unbewußten Willens erfolge, daher Zurückführung aller Erscheinungen auf die höchstweise Macht dieses Unbewußten; oder: die Hochhaltung des Wenigen, das wir wissen, und unabläßige Forschung nach dem äußeren Zusammenhang der Dinge, um vielleicht dadurch allmälig zu einem umfassenderen Begreifen ihres inneren Zusammenhangs zu gelangen? — so bitten wir, wie geringfügig auch der Umstand ist, der uns auf diese Frage bringt, und wie einfach auch die Beantwortung scheinen mag, die Antwort wohl zu überlegen; denn mit dieser schlichten Frage steht und fällt die ganze Philosophie des Unbewußten.

Doch wir sind bei der Liebe — wie sie uns von Schopenhauer und Hartmann geschildert wird. Sie fällt wie ein tiefer Schatten auf die ganze Weltanschauung dieser beiden, Licht und Wärme raubend. Daher das Sterile in practischer Beziehung bei so unerhörter Fertilität im Lösen von Problemen. Sicherlich muß man, um von der Liebe anders zu denken, auch über das Weib anders denken. Wir haben bereits gehört, daß es ein Zeichen der „Entartung" sei, wenn ein Weib behauptet, in den Geist eines Mannes sich verliebt zu haben. Das Weib soll nämlich dem erhalten bleiben, was das Wesentliche an ihm zu sein hat, dem Zustand der Intuition. Dieser ist jede höhere Bildung feindlich, wie es der Unwissenheit alles Wissen ist. Alles klare Bewußtsein, alle höhere Bildung ist für das Weib vom Uebel, weil dadurch in ihm die Manifestationen des Unbewußten getrübt werden. Für Hartmann befindet sich das Weib seinem eigentlichen Wesen nach auf dem Standpunkt des Instincts; daher sagt er: [1]) „wo das Unbewußte erst zum Schweigen gebracht werden muß, gelingt dies doch nur in widerlichen Zerrbildern". — Für die Familie wird das Weib als nothwendig anerkannt, aber [2]) „als ein Stück Natur, an dessen Busen der dem Unbewußten entfremdete Mann sich erquicken und erholen, und vor dem tiefinnersten Quell alles

[1]) A. a. O. S. 315.
[2]) Ebendaselbst.

Lebens wieder Achtung bekommen kann". „Freilich" — heißt es bald darauf in myſtiſch dunkelm Ton — „liegt auch der hohe Werth des Weibes für den Mann nur in der Uebergangsperiode, wo die Spaltung zwiſchen Bewußtem und Unbewußtem ſchon erfolgt, aber die Wiederverſöhnung beider noch nicht vollzogen iſt." — Es klingt dies etwas unheimlich, und ſcheint das Loos eines Weibes zu einem ſehr precären zu machen. Doch man kann nicht wiſſen, wie dieſe Worte gemeint ſind; nur das Unbewußte weiß es, denn das vermag zu wiſſen, ohne zu wiſſen. Ein eigentlicher Weiberfeind iſt Herr von Hartmann übrigens nicht; er weiß nur nicht zwiſchen Weib und Weib zu unterſcheiden, und was ſeine Averſion gegen die höhere Bildung des Weibes nicht erklärt, erklärt ſein maßloſer Cynismus,[1]) der das Entzücken im Arm der Liebe dem rohen Beſitz der erſten beſten Dirne gleichſtellt.

Schopenhauer dagegen iſt ein ausgeſprochener Weiberfeind. In ſeinem Hauptwerk[2]) ſcheint er noch etwas Sinn für weibliche Schönheit zu haben; in ſeinen ſpäteren Parerga und Paralipomena[3]) ſchreibt er es einer „Umnebelung des männlichen Intellects" zu, daß das weibliche Geſchlecht den Namen des ſchönen erhalten hat, und meint, viel richtiger würde es das unäſthetiſche genannt. Bei einem ſolchen Ausgangspunkt war es wohl nicht möglich, daß er zu einem andern Begriff der Liebe gelange. Zudem iſt für ihn das Weib nur „eine Art Mittelſtufe zwiſchen dem Kinde und dem Manne, als welcher der eigentliche Menſch iſt",[4]) — mithin nicht einmal ein ganzer Menſch, und ſchreibt er ihm einen nahezu unüberwindlichen Hang zur Ungerechtigkeit, Verſtellung, Falſchheit, Treuloſigkeit, Verrath, Undank u. ſ. w. zu.[5]) Nur einen gewiſſen intuitiven Sinn, der oft richtiger urtheilt, als der männliche Intellect, läßt er dem Weibe gelten, und giebt zu, daß es in

[1]) A. a. O. S. 172.
[2]) Band II. S. 622.
[3]) Band II. S. 654.
[4]) A. a. O. S. 650.
[5]) A. a. O. S. 652.

ſchwierigen Fällen empfehlenswerth ſei, wie ſchon die alten Germanen pflegten, ihn zu Rathe zu ziehen. Auch die Tauglichkeit zu Pflegerinnen und Erzieherinnen kleiner Kinder beſtreitet er nicht, ſagt aber vom Mädchen, daß es mit ihm die Natur auf das abgeſehen hat, „was man im dramaturgiſchen Sinn einen Knalleffect nennt", damit, was bei ruhiger Ueberlegung ſchwer denkbar wäre, durch Berückung ein Mann bewogen werde „die Sorge für ſie auf Zeit Lebens in irgend einer Form ehrlich zu übernehmen", — was eigentlich heißt: wären die Männer nicht ſo ſchwach gegenüber einem erblühenden Weibe, ſo könnte die Ehe abgeſchafft, und eine wirkliche Sclaverei des Weibes eingeführt werden.

Schopenhauer fordert vom Weibe:[1]) „Unterwürfigkeit unter den Mann, dem es eine geduldige und aufheiternde Gefährtin ſein ſoll". — Hier liegt auch der Kernpunkt der Frage. Wir geben zu, daß Schopenhauer's Schilderung auf Wahrheit beruht; ſie iſt lächerlich übertrieben, aber ſie beruht auf Wahrheit. Es giebt böſe Eigenſchaften, die wir, wie ſelten beim Mann, beim Weib entwickelt finden. Jedoch warum? Wir ſuchen den Grund in der Unterwürfigkeit, zu der die Frau erzogen wird. Sie iſt von Haus die ſchwächere; man gönnt ihr nicht, zu einer Bildung ſich emporzuſchwingen, die ihr eine unabhängige Stellung ſichern könnte; nichts iſt daher natürlicher, als daß in ihr Eigenſchaften ſich entwickeln, durch die das bewußte Weſen im „Kampf um's Daſein" gegen den Unterdrücker ſich zu behaupten pflegt. Das iſt es — rufen Schopenhauer und Hartmann uns entgegen — im bewußten Weſen liegt's, wie alles Unheil vom Bewußtſein kommt; darum hat das Unbewußte in ihr gepflegt zu werden, und könnte man ſie zurückſchrauben zur vegetirenden Pflanze, deſto beſſer. So wird allerdings die Anſchauung erklärlich, welche dieſe beiden Philoſophen über die Liebe ſich gebildet haben, aber nicht minder das Schwarz in Schwarz ihrer Lebensmalerei. Wir verkennen nicht die vielen Schattenſeiten dieſes Lebens; wir ſagen nur, daß die

[1]) A. a. O. S. 649.

meisten schwinden, wann die Sonne ächter Liebe an unserem Himmel erscheint. Diese aber beruht auf wechselseitiger Freiheit, und hat volle Ebenbürtigkeit zwischen Mann und Weib zur Voraussetzung.

Wir vermögen nicht, Stuart Mill bis zu den letzten Consequenzen seiner Abhandlung über die Hörigkeit der Frau zu folgen; wir sind aber auch der Ansicht, daß er in dieser Schrift, wohl wissend, mit welchem mächtigen Gegner er es zu thun hat, einem erfahrenen Feldherrn gleich, von Anbeginn die höchsten Punkte des Schlachtfelds besetzt hat, und daß, was zu hoch gegriffen scheint, nur auf den Kampf berechnet ist. In der Wesenheit stehen wir ganz auf seinem Standpunkt, und sind der Ueberzeugung, daß das Entwickelungsgesetz hier nicht weniger Geltung hat, als in der übrigen Natur, und daß die Fehler des Weibes, von seiner Stellung herrührend, durch eine veränderte Stellung allmälig verschwinden würden. Ist etwa der Mann fehlerlos? Auch er hat Fehler, und solche, die durch seine Stellung zum Weibe groß gezogen worden sind, und gleichzeitig mit den aus derselben Quelle fließenden Fehlern des Weibes sich verlieren müßten. Ein Unterschied, und kein geringer, ist gegeben und wird auch bleiben. Der Arbeitstheilung entstammt er; doch diese darf nirgends zu weit getrieben werden, soll sie nicht vom Uebel sein. Der Mann ist der Mächtigere; allein der Mächtigere wird schließlich immer selbst darunter leiden, wenn er dem Schwächern gegenüber seine Macht mißbraucht. Für uns ist dies so unumstößlich wahr, wie daß im Weibe gar manche Befähigung herrlich erblühen würde, sobald man ihr die Gelegenheit zu deren Entfaltung bieten wollte. Wer nicht zugeben kann, daß Frauen in der Wissenschaft und Kunst es zur Originalität bringen, wie so oft behauptet wird, der lese die Thatsachen, die Mill im genannten Werke[1]) zusammenstellt. Wir brauchen nur zu sehen, was für Frauen es gegeben hat, und heute noch giebt, um zu begreifen, was im Durchschnitt aus dem Weibe werden

[1]) Die Hörigkeit der Frau, deutsch von Hirsch, Berlin 1872, S. 120 ff.

könnte, wenn durchschnittlich der Mann, dem Weibe gegenüber, ein anderer wäre. Die Erkenntniß dieser Wahrheit hat erst allgemein zu werden; dann kommt das Uebrige von selbst. Und es ist in neuester Zeit nach dieser Richtung so viel geschehen, nicht für die vollendete Gleichstellung, die auch wir nicht fordern, weil sie widernatürlich wäre, aber zur Anbahnung der Ebenbürtigkeit und Selbständigkeit durch Hebung der Intelligenz des Weibes, daß wir das durch so lange Zeit unsichtbare Ziel, zwar noch in weiter Ferne, aber schon erkennbar wahrnehmen.

Wir denken hier an kein Ideal; wir denken nur an das, was sein sollte, weil es sein könnte. Und damit es nicht heiße, es vermöge nur ein deutscher Idealist so zu reden, so wollen wir einen realistischen Engländer reden lassen. Der Contrast zwischen dem Bilde, das aus den Anschauungen Schopenhauer's und Hartmann's sich ergiebt, und dem Bilde, das Mill uns vorführt, ist zu bedeutungsvoll, als daß es nicht eine Pflicht wäre, in seiner ganzen Schärfe an dieser Stelle ihn hervortreten zu lassen. Das Höchste, das von einem Weibe Schopenhauer sich vorstellen kann, ist eine unterwürfige, geduldige und aufheiternde Gefährtin; das Ideal Hartmann's ist ein halb dahinträumendes Wesen „vor jeder Berührung mit dem Kampf des Lebens, wo es die bewußte Kraft zu entfalten gilt, möglichst bewahrt". [1]) Mill sagt dagegen:[2]) „Ich will nicht versuchen zu beschreiben, was die Ehe sein kann zwischen zwei Personen von gebildetem Geiste, übereinstimmend in ihren Ansichten und Zielen, zwischen denen die beste Gleichheit, die es geben kann, besteht, Aehnlichkeit der Kräfte und Fähigkeiten mit gegenseitiger Ueberlegenheit, so daß Jeder abwechselnd sich den Luxus zu verschaffen vermag, zu dem Andern empor zu sehen, und abwechselnd das Vergnügen haben kann, auf dem Pfade der Entwickelung das Amt des Führenden zu übernehmen, oder geführt zu werden. Denjenigen, welche es begreifen können, brauche ich es

[1]) Ph. d. U. S. 315.
[2]) A. a. O. S. 166.

nicht zu beschreiben, denjenigen, die das nicht vermögen, würde die Beschreibung doch als der Traum eines Enthusiasten erscheinen. Aber ich behaupte aus vollster Ueberzeugung, dies und dies allein ist das Ideal einer Ehe, und alle Ansichten, Gebräuche und Institutionen, welche eine andere Anschauung davon begünstigen, und die Vorstellungen darüber und das darauf bezügliche Streben nach irgend einer andern Richtung lenken, mit welchen Vorzügen sie auch herausstaffirt sein mögen, sind doch nichts als die Reliquien einer primitiven Barbarei. Die moralische Regeneration der Menschheit wird in Wahrheit erst beginnen, wann die Hauptgrundlage der gesellschaftlichen Beziehungen unter das Gesetz gleicher Gerechtigkeit gestellt ist, und der Mensch lernen wird seine stärksten Sympathien einem an Rechten wie an Bildung gleichstehenden Menschen zuzuwenden".

Man wird uns einwenden, das sei die Ehe, und nicht die Liebe. Allein erst mußten wir zu einem Weibe kommen, und bei Schopenhauer und Hartmann fanden wir's nicht. Wie armselig ihre Ideale auch sind, sie glauben vielleicht auch an diese nicht; während Mill uns ein Paar aus Fleisch und Blut aufweist, das er beim Namen nennen könnte, und nur aus Bescheidenheit als Ideal bezeichnet. Um das reine Bild der Liebe zu erhalten, müssen wir erst all die Zerrbilder entfernen, in welchen Leidenschaft und Thorheit aus der edelsten Idee machen, was Leidenschaft und Thorheit aus allem, das ihnen in die Hände geräth, zu machen pflegen. Herr von Hartmann widmet einen eigenen Abschnitt der Zusammenstellung: Hunger und Liebe, — und schließt mit den Worten: „Das Resultat für die Liebe ist also dasselbe, wie für den Hunger, daß sie an sich und für das Individuum ein Uebel ist, und ihre Berechtigung nur daraus herleiten kann, daß sie auf die in Kapitel B. II. nachgewiesene Art zum Fortschritte der Entwickelung beiträgt".[1]) Die Vorwürfe, die da gegen die Liebe geschleudert werden, treffen nicht sie, sondern die Rohheit und Schlechtigkeit der Menschen, und das Verkehrte an unsern socialen Zuständen. Und wenn Herr von Hartmann nach einer nur zu wahrheitsgetreuen Schilderung der Qualen eines verführten und verlassenen Weibes[1]) ausruft: „Und das alles um das Bischen Liebe!" — so können wir nur hinzufügen: Es war eben nur ein Bischen Liebe. Nur dem Teleologen mag es einfallen, nach der Berechtigung des Hungers zu fragen, oder darüber zu staunen, daß er für den, der nichts zu essen hat, sehr fatal werden könne. Bei seiner Beurtheilung der Liebe kommt uns Herr von Hartmann vor wie Einer, der sich recht gründlich den Magen verdirbt, und dann dem Hunger die Schuld giebt. Will man zu einem klaren Begriff der Liebe gelangen, so hat man vorerst alles Fremdartige auszuscheiden. Wo die Liebe den Weg der Leidenschaft betritt, da kann sie nur das Ziel erreichen, zu dem dieser Weg führt. Ist einmal der Punkt überschritten, auf welchem entgegengesetzte Motive so sehr sich das Gleichgewicht halten, daß klares Denken noch den Ausschlag geben könnte, dann giebt es keine Umkehr, kein Innehalten mehr. Dann trösten wir uns mit den althergebrachten Vorstellungen von Verhängniß und dämonischen Mächten, und geben allem die Schuld, nur nicht uns selbst. Und gelangen wir im Lauf der Begebenheiten wieder zu einem Punkt, auf welchem den Motiven, die uns vorwärts treiben, eben so mächtige, ja noch mächtigere entgegenwirken, dann führen oft verletzter Stolz und Eitelkeit die Entscheidung herbei, und während wir einer unüberwindlichen Kraft zu erliegen meinen, folgen wir nur einer maßlosen Schwäche. Mangel an Grundsätzen, vor allem aber Mangel an einem erhabenen Lebensziel; zum geringern Theil der Mensch, wie er aus der Hand der Natur kommt, und weit überwiegend der Mensch, wie die Hand einer vernachlässigten oder verschrobenen Erziehung ihn den Stürmen des Lebens übergiebt, ist es, was die Leidenschaften erweckt und groß zieht. Liegt etwa in dem Naturbedürfniß, das wir Durst nennen, der Grund der Leidenschaft,

[1]) A. a. O. S. 566.

[1]) A. a. O. S. 559.

die mit dem Säuferwahnsinn endet? Nicht der Durst ist es, der dem Säufer keine Ruhe läßt, der Säufer sucht den Durst.

Man weiß nicht, was Liebe, man weiß nicht einmal, was das Weib ist, wenn man darüber staunen kann, daß man nicht bei der ersten besten das ganze Glück findet. Gewiß suchen die meisten mehr, als sie finden können, weil nur die Hälfte zu finden ist, und die andere Hälfte mitgebracht zu werden hat. Auch dieser Himmel ist nur für jene, die ihn in sich tragen. Bringt man der Liebe ein ödes Herz entgegen, dann läuft man freilich Gefahr, ihren Lenz verblühen zu sehn, ehe man Zeit gehabt, sich daran zu erlaben. Läßt man die herrlichsten Gaben der Liebe nicht als ihre Gaben gelten, weil ähnliche auch die Freundschaft bietet; ahnt man nicht einmal, zu welchem unendlichen Werth, aus der Hand der Liebe kommend, dieselben Gaben sich erheben können; kennt man nur ungebildete Mädchen oder überbildete Blaustrümpfe; meint man, es genüge, in ein paar hübsche Augen sich zu vergaffen, um aus ihnen sein Leben lang Seligkeit zu trinken; weiß man nicht, was ein vorzügliches Weib zu geben vermag, und was es ansprechen darf; will man nur nehmen, ohne zu geben, oder giebt man, ohne um das, was man dafür eintauscht, sich zu kümmern; will man lieben, ohne geliebt zu werden, oder will man geliebt werden, ohne selbst zu lieben; soll, da doch sonst in allem beim Menschen der Instinct erloschen ist, gerade in der Liebe alles auf diesem beruhen: dann allerdings ist es ein fatales Ding um die Liebe; wer aber aus alledem nicht herauslesen kann, was wir unter Liebe verstehen; wer Mill's herrliches Bild von der Ehe nicht sich vorzustellen vermag, als die Vollendung der Liebe, — der thut vielleicht wirklich am besten, an die Mystik um Aufklärung sich zu wenden.

Uns ist die Liebe etwas viel zu Wahres, als daß wir in ihr etwas Uebernatürliches suchen könnten. Darum halten wir auch nicht viel von dem bekannten: sich sehen, sich lieben, und sich nicht mehr lassen können. Oft mag es sich so glücklich treffen; aber nicht darin liegt's, und in den meisten Fällen wird das „nicht mehr lassen" in ein „rasch verlassen" sich verwandeln. In allem giebt

man es zu, daß der Mensch leicht sich täusche; und nur in der Liebe soll er sich nicht täuschen können? Das, in der That, oft unbegreifliche Verbissensein in ein die Treue nicht rechtfertigendes Individuum tritt meist erst in der Folge ein. Und was wirkt nicht alles mit dabei: das Glück, endlich ein Liebstes zu haben; Gewohnheit, die so schnell sich bildet; Furcht, nie wieder geliebt zu werden; Ehrgefühl, Eigensinn, übertriebene Herzensgüte, Beschränktheit! Das Streben, im Andern physische Eigenschaften, deren man selber weniger sich erfreut, besonders vollendet zu besitzen, worauf die teleologische Willensphilosophie ein ganz besonderes Gewicht legt, würde, wenn es so allgemein und consequent, wie sie behauptet, zur Durchführung käme, längst eine wesentliche Hebung der menschlichen Race zur Folge gehabt haben. Die vorkommenden Beispiele werden viel einfacher, denn durch die Heranziehung eines wunderwirkenden unbewußten Princips, aus dem bewußten menschlichen Widerspruchsgeist und Verlangen nach allem, was man eben nicht hat, erklärt. Es wäre sehr zu wünschen, wird aber immer ein frommer Wunsch bleiben, daß da etwas Darwinismus betrieben würde. Ein sympathischer Zug, das ist ein Zug, für den man, sei's aus Geschmacksgründen oder aus Gründen der Erinnerung, eine besondere Vorliebe hat, giebt oft den Ausschlag; und von beiden Seiten werden häufig die physischen Eigenschaften durch psychische in den Hintergrund gedrängt. Wie oft ist es die Neigung zur gleichen Liebhaberei, was die Annäherung vermittelt; wer kann nicht Fälle aufzählen, in welchen Musik einen ersten Anstoß gegeben hat? Freilich ist die Musik nach Schopenhauer, die Muttersprache des Willens. Auch ein gutes Stück Poesie! — Daß Frauen dem Ausdruck vor der Schönheit, dem Charakter vor der Zartheit den Vorzug geben, zeugt einfach für den Adel ihrer Gesinnung. Suchen sie vor allem das Mannhafte, so geschieht es aus demselben Grunde, aus dem der Mann vor allem das Weibliche sucht: das Weib will eben einen Mann, wie der Mann ein Weib will. Leider giebt es zahllose Rücksichten der Convenienz und des Interesses, und ist noch immer das Weib viel zu sehr darauf ange-

wiesen, an einen Mann sich zu lehnen, als daß sie eigentlich wählen könnte, und wird daher nicht zu viel, wohl aber viel zu wenig geliebt im wahren Sinn des Wortes.

Im Durchschnitt ist, und hat zu sein das Streben nach Liebe identisch mit dem Streben nach der Ehe;[1]) und es kann die Ehe wahrhaft sittigend auf die Gatten wie auf die Kinder nur wirken, wenn Liebe ihre Seele ist, die Liebe, die ächte Menschen heranzieht, weil nur ächte Menschen ihrer fähig sind. Die Liebe als Idee verhält sich zu dem, was unsern Gegnern vorschwebt, wie die Bildung zur Rohheit; sie setzt zwei ebenbürtig entwickelte Wesen voraus, deren jedes allen Bestrebungen des andern volles Verständniß entgegenbringt, sein Muth, seine Kraft, sein Aufblick, sein Alles ist. Und gerade die Ehe ist es, die heut zu Tage die finanziellen Anforderungen so hoch spannt, daß sie in Conflict geräth mit der Liebe, so daß nur zu oft, anstatt daß die Ehe, weil die Liebe da ist, geschlossen würde, die Liebe als etwas angesehen wird, das nicht nothwendig zur Ehe gehört. Keinen geringen Antheil daran hat der häufige, von vernachlässigter Gemüthsbildung herrührende Mangel an wahrem Liebebedürfniß, und die Eitelkeit des Weibes mit ihren kostspieligen Nothwendigkeiten. Ein ganz bemittelter Mann kann oft ein Mädchen nicht heimführen, weil er den gewohnten Luxus — nicht den, von welchem Mill spricht — ihr nicht zu bieten vermag. Gar manches Mädchen würde auch sehr befremdet dreinsehen, wenn er diesen Luxus ihr in Aussicht stellen wollte. Und wer hat das Weib auf diese Stufe gebracht? Der Mann, der allerdings nicht selten in der Eitelkeit ihr Meister sein kann, und vielleicht eben darum eine Stellung ihr geschaffen hat, die sie zwingt, die Armuth an innerem Gehalt durch äußern Glanz zu verdecken. Dafür, daß sie als Zierde an ihm sich emporranken darf, wird ihr gehuldigt, so daß zuletzt sie selbst meint, etwas Großes damit zu leisten, und nicht ahnt, daß, wenn nicht

[1]) Betreffend die Wichtigkeit der Ehe für den Staat und die Nothwendigkeit ihrer Lösbarkeit verweisen wir auf unsere Ethik S. 230 ff.

Liebe den Bund geschlossen hat, nur die Sitte, nicht aber die Sittlichkeit unterscheidet zwischen ihr und dem Mädchen, das um Gold seine Freiheit an einen Mann verkauft hat. Wenn man daher nicht mit Schopenhauer den Weg der Askese als den allein richtigen erkennt, oder nicht mit Hartmann, in die Mysterien des Unbewußten vertieft, diese Welt zwar als eine elende erklärt, aber dabei doch als die bestmögliche sie betrachtet; sondern in einer allmäligen Selbstvollendung den Endzweck der Menschheit erblickt: dann befriedigt man sich nicht mit dem Glauben an ein Princip, dem alles klar ist, und sucht vielmehr über den Grund des Uebels selber sich klar zu werden. Kein Vernünftiger denkt daran, eine Naturmacht gänzlich in die Gewalt des Geistes zu bringen; doch jeder Unbefangene muß zugeben, daß der herrschende Begriff dieser Naturmacht ein getrübter ist, und wie kaum Einer der Klärung bedarf. Wir erblicken den Hauptgrund der Trübung in der socialen Stellung des Weibes, und zwar nicht nur weil sie, der Liebe gegenüber, in einer falschen Position sich befindet, sondern weil dadurch auch der Mann mit falschen Ansprüchen heranwächst. Lassen wir ein geistvolles Weib reden; wir sehen daraus am besten, was wir von dieser Seite zu erwarten haben. Marianne Hainisch[1]) sagt: „Während die Männer die Erfahrungen ihrer Vorgänger benützten und benützen, stehen wir, was Wissen und geistige Ausbildung betrifft, noch immer auf dem Standpunkt der Inspiration. Und dabei nehmen wir Frauen heute noch eine Stellung in der Gesellschaft ein, welche ich die traurige Folge der Minne nennen möchte, der Minne, welche den Standpunkt der Geschlechter vollends verrückte, der Minne, welche der Frau statt dem Brote der Achtung die Süßigkeit der Bewunderung und Verehrung gab, und sie damit zu einem Wesen machte, das nicht Gott und nicht Mensch war. Aus diesem Zwittergeschöpf nun machte die Neuzeit das Schlimmste: ein Spielzeug, das keinen Selbstzweck hat“.[2])

[1]) Zur Frage des Frauenunterrichts, Wien 1870, S. 7.

[2]) Siehe unsere psychologische Studie S. 143—145.

In diesen wenigen Worten, die, was an Schopenhauer's und Hartmann's Ansicht über das Weib wahr ist, gelten lassen, aber es in's rechte Licht stellen, athmet rein und voll der Geist des künftigen Weibes, das in feierlichster Weise ablehnt, was eitel Verehrung ist, und, anstatt um die versagte Achtung zu bitten, mit sieghaftem Lächeln rüstig den Weg der Selbsthilfe betritt. In der Minne liegt's, mit der es sich verhält wie mit dem Ritterthum: weithin glänzten beide, solang ihnen die Barbarei des Mittelalters zur Folie diente. Mit der bloßen Uebersetzung der Romantik in's Spießbürgerliche wird die Rohheit nicht überwunden; was man da der Zukunft bewahren will, sind, wie Mill sagt: „Reliquien einer primitiven Barbarei". Soll es weithin leuchten beim Nahen der Ritterschaft vom Geiste, dann hat der heilige Graal des Fortschritts als ein Edelstein sich zu erweisen, der keiner Folie bedarf, um Licht zu spenden. Schnüren wir nicht länger die freie Natur in die teleologische Zwangsjacke, und läutern wir allmälig dem Menschen die Nothwendigkeit zur Freiheit, indem wir dem ganzen Menschen, dem Weibe wie dem Manne, den Selbstzweck vindiciren. Lassen wir das Unbewußte dem Unbewußten, und halten wir fest an der einzigen Gewißheit, die wir haben, an unserm Selbstbewußtsein. Verdammen wir nicht den Durst, weil es Menschen giebt, die, um ihn zu löschen, sich in einen Sumpf stürzen; suchen wir lieber nach dem reinen Quell, der uns erquickt bis in die Seele, und immer wieder unsere Kraft erneuert.

Es ist grundfalsch, die Liebe von der materiellen Seite allein beurtheilen, auf etwas rein Materielles sie zurückführen zu wollen. Wir verdanken diese einseitige Auffassung dem alten Dualismus, dessen Eindrücke zurückbleiben, auch wenn er selbst aufgegeben ist. Es genügt nicht, ihn aufzugeben; damit hat man erst eine Negation, an deren Stelle das Positive nicht treten kann, solang die Unterscheidung zwischen Geist und Materie nicht zur vollen Klarheit durchdringt. Natur und Materie sind nicht dasselbe. Sie waren es, solang die natürliche Schöpfung nicht zum denkenden Menschen fortgeschritten war. Von dieser Entwicklung des Stoffs an decken

sich die Begriffe Stoff und Materie nicht mehr: nennen wir die Natur, so nennen wir auch den menschlichen Geist. Die Welt ist unsere Vorstellung; aber nicht nur unsere Vorstellung, eben weil sie unsere Vorstellung ist. Darin, daß wir sie uns vorstellen, und dieses Vorstellens uns bewußt sind, in der Wechselwirkung zwischen ihr und uns liegt ihre Wirklichkeit. Wir verstehen die Natur, indem unser Geist sie durchdringt, weil wir unsern Geist in ihr finden, der nichts anderes ist, als die sich selbst erfassende Materie. Darum ist es ein nichtiges Unterfangen, das Denken über die Natur hinaus zur Anwendung bringen zu wollen. Durch ihre einheitliche Auffassung der Natur stehen die Philosophen des Alterthums so hoch, und gelangten sie zum Aussprechen der ewigen Grundwahrheiten, die im Begriff der All-Einheit zusammenfließen. Nur der mit dem Wesen des Denkens nicht vertraut ist, kann sich wundern über die Schwierigkeit und Langsamkeit des Processes, der allmälig wieder auf jenen Standpunkt zurückführt. Was es da zu überwinden gilt, ist die menschliche Leidenschaft, die mit unzähligen Wurzeln in die eitelsten Anforderungen sich verwachsen hat, und hier den übernatürlichen Geist festhält, dort den ganzen Geistesbegriff über Bord wirft, und auf keinem von den beiden Wegen zum Ziel kommt. Die getrübte Leidenschaft hat allmälig zu klarer Thätigkeit sich zu läutern. Das Fühlen ist die vorgestellte Empfindung, und je klarer die Vorstellung ist, je veredelter ist das Fühlen.

Denken und Wollen sind nicht zwei verschiedene Dinge: veredeltes Wollen ist klares Denken. Wir wollen in Gemäßheit unseres Fühlens, und können nur fühlen in Gemäßheit unseres Vorstellens. Beim Menschen läuft alles hinaus auf die Klarheit und Verbindung der Vorstellungen, auf sein Denken. Gewiß könnte man ebensogut sagen: auf sein Empfinden. Allein wie wir den Gehirnschwingungen, in welchen das Fühlen, also das Wollen wie das Denken liegt, nur beikommen können durch Begriffe: so können wir auch über das Empfinden, als der Grundlage aller unserer Thätigkeiten, nur im Wege des Denkens, indem wir ihm durch

Begriffe beikommen, uns klar werden. Den Menschen richtig beurtheilen zu wollen, indem man vom Geist abstrahirt, ist dasselbe, wie trockenes Fußes ein Wasser passiren zu wollen: ist es tief, so kommen wir nur schwimmend hinüber; und ist es noch so tief, was uns trägt, ist der Boden, aber mittelst des Wassers; ist es noch so seicht, der Fuß wird immer naß werden; und bleibt der Fuß trocken, so schreiten wir eben durch kein Wasser. Man kann auch Wesen ohne Geist Menschen nennen; aber sie sind es nicht, und wenn wir vom Menschen reden, so haben wir nicht das bloße Thier im Auge. Reden wir von der menschlichen Natur, oder was dasselbe ist, von der Natur im Menschen, so reden wir, wollen oder nicht wollen, von der durchgeistigten, bis zum Denken geklärten Materie, und nicht von der Materie, die dieses Stadium der Entwickelung noch nicht erreicht hat. Unbestimmbar ist da die Zahl der Nuancen, aber der Rubicon des Denkens ist erreicht. Darum ist die Liebe so unfaßlich vom Standpunkt der bloßen Materie, wie sie unverständlich ist vom Standpunkt des bloßen Geistes: die bloße Materie ist die abstracte Materie, wie der bloße Geist der abstracte Geist ist. Faßbar und verständlich ist die Liebe nur vom Standpunkt der Identität von Geist und Materie, vom Standpunkt der menschlichen Natur, vom Standpunkt der sich selbst denkenden Natur. Darum fühlt jeder an ihr heraus, daß in ihr alles liegt. Und wie klares Denken der höchste Genuß des Menschen ist, so kommt es beim Glück der Liebe auf ihre Klarheit an. Auch mit dem Begriff der Unschuld in der Liebe wird viel Mißbrauch getrieben; und auch da ist es wieder der Mann, der in Gemäßheit der Stellung, die er an sich gerissen hat, den Löwenantheil für sich begehrt, und dafür, daß er keine Reinheit bietet, vom Weibe eine bis zur Blödigkeit potenzirte Reinheit begehrt. Aber nur der Selbsttäuschung, von der kein eitler Hochmuth zu trennen ist, hat er es zu danken, daß er's zumeist nicht merkt, wie er sich dabei selbst betriegt, und wie theuer er den gepriesenen Blödsinn anderweitig bezahlt. Es giebt nur Eine unschuldige Liebe, und das ist die, die sich Selbstzweck ist, und die nicht liebt aus anderweitigen

Absichten. Die Liebe ist das Allgemeinste; darum bleibt sie keinem ein Geheimniß. Da das Denken schließlich auf Empfinden beruht, sieht oft ein klares Gefühl mehr, als ein unklares Denken. Darum bleibt doch, dem Denken gegenüber, das Fühlen das minder Entwickelungsfähige, und bringt nur der Mystiker das Kunststück zuwege, das unklare Fühlen über das klare Denken zu stellen. Was an der Liebe sei, hat jeder gleich weg; wie viel an der Liebe sein könne, weiß nur hohe geistige Entwickelung. Die Liebe als Laster hat vielleicht noch weniger mit der ächten Liebe gemein, als mit der Heilkunde die Giftmischerei. Wahre Liebe ist die Natur, die sich selbst findet, sich begreift und vollendet.

Nur der Vollständigkeit wegen wollen wir uns noch ein paar Bemerkungen über sinnliche, und über unglückliche Liebe gestatten. Der Besitz gehört nicht nothwendig zur Liebe: die Liebe drückt ihm den Stempel der Sittlichkeit auf; aber nicht er macht die Liebe aus. Damit sagen wir nicht, daß wir eine rein geistige Liebe, als eine ächte anerkennen; sie ist eine Schwärmerei und als solche ein Extrem, wie auch nur ein Extrem ist, was rein sinnliche Liebe genannt wird, und richtiger thierische Liebe genannt würde. Nach unsern Begriffen giebt es, weil keine bloße Geistigkeit, auch keine bloße Sinnlichkeit. Beim Menschen hat der Ausdruck sinnlich keinen ganz richtigen, beim Thier gar keinen Sinn. Wir kennen nur rohe und veredelte Triebe. Allerdings ist dabei der Organismus maßgebend, allein die ausnahmsweisen Erscheinungen, die er veranlaßt, ändern nichts am Begriff, von dem wir handeln. Auch huldigen wir keiner Moral, die den Geist als den unbeschränkten Herrn des Leibes betrachtet; darum haben wir immer den normalen Menschen im Auge. Von diesem Standpunkt aus beurtheilen wir die Liebe, und da ist für diese das Eigenthumsgefühl und die Sehnsucht nach dem Besitz wesentlich; fehlt das, so ist die Liebe nur Freundschaft. Aber auch die Sehnsucht setzt Erwiederung voraus, und darf keine einseitige sein. Wenigstens können wir die ächte Liebe nur auffassen als klarste Wechselwirkung, wie Hegel das Licht auffaßt, wenn

er[1]) sagt: „Die Materie ist schwer, insofern sie die Einheit als Ort erst sucht; das Licht ist aber die Materie, die sich gefunden hat". Fehlt die Erwiederung, so kann nur von Begierde, Eitelkeit, Schwäche, Verranntheit, Wahnsinn die Rede sein. Es ist aber ein Drittes denkbar: die Hoffnung auf Erwiederung kann die Erwiederung ersetzen und, scheinbar wenigstens, die einseitige Liebe zu einer ächten machen, zu der sie auch wird, wenn die Hoffnung sich verwirklicht. Die Dauer dieses berückenden Zwielichts läßt sich nicht bestimmen, wird aber in Fällen der Täuschung beim Getäuschten immer die Goldprobe seines Verstandes sein. Ist die letzte Hoffnung erstorben, in welchem Falle die sogenannte unglückliche Liebe beginnen würde, dann ist die Liebe todt; was noch dafür gehalten wird, ist nur mehr Begierde, Eitelkeit u. s. w. wenn nicht gar der Affect in Haß oder Rachsucht umgeschlagen hat. Der unausbleibliche Schmerz ist keine Liebe mehr. Ob er dann allmälig sich giebt, oder krankhaft, unheilbar wird, ist individuell. Ebenso nur individuell ist es, darin eine Erleichterung zu finden, daß man einen ganz natürlichen Vorgang als einen Schicksalsschlag, als ein Verhängniß auffaßt, daß man dem Kummer erliegt, oder selbst zum Aeußersten, zum Selbstmord schreitet. Diesen letztern aber, auf den bei der Liebe Schopenhauer und Hartmann soviel Gewicht legen, führen in den meisten Fällen, zumal beim Weibe, unsere socialen Verhältnisse herbei. Es giebt Lebenslagen, in welchen der klarste Geist verzweifelt; aber in der Regel wird es immer die Klarheit des Denkens, das Adäquate unserer Gehirnschwingungen sein, was den Werth, den wir den Dingen beilegen, bestimmt, und wovon demnach unser Verhalten zum Leben abhängt. Der an das Einzelne als solches sich klammert, wird in jeden Wirbel, der es erfaßt, hineingerissen; nur der das Einzelne in seiner Allgemeinheit in sich aufnimmt, bleibt sein eigen in jedem Lebenssturm. Darin besteht der Werth der Ideen, und des Lebens in und nach Ideen.

[1]) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Berlin 1847, Band II, S. 140.

Was wir ächte Liebe nennen, ist als Affect nicht Leidenschaft, sondern Thätigkeit. Damit ist die Leidenschaftlichkeit, insofern man darunter die Glut des Gefühls versteht, nicht ausgeschlossen. Was wir Leidenschaftlichkeit in der Liebe nennen, unterscheidet sich streng von der Liebe als Leidenschaft. Für den Mann giebt es, wann er wahrhaft liebt — und das ist das richtige Kennzeichen — nur Ein Weib auf Erden. Schon daraus sprudelt ein Quell reinster Leidenschaftlichkeit; und gießt über geistvolle Schönheit das rührend Kindliche ächter Weiblichkeit seinen Zauber aus, so kann jener Quell zu einem Strom anschwellen, ohne daß im geringsten darunter seine Klarheit litte. Aber das Wesentliche bleibt die Einzigkeit des Objects, durch die es dem Subject zur ganzen Welt wird, und die vom feinfühlendern Weibe noch einheitlicher aufgefaßt wird. Wir sagen am besten, was uns da vorschwebt, und welch ein Unterfangen es von uns wäre, an eine Schilderung uns wagen zu wollen, indem wir einfach auf Goethe's Frauencharaktere hinweisen. Für unsern Zweck genügt es hier, der Leidenschaft die Thätigkeit entgegen zu halten, und die ächte Liebe in erster und letzter Analyse beruhen zu lassen auf der Klarheit und Freiheit des Affects. Zumeist findet Liebe ihr Grab in dem Wahn, die einmal erworbene habe aus sich selbst fortzuwähren. Soll Liebe dauern, dann hat sie fort und fort neu erworben zu werden. Es liegt dies, wie die Freiheit, in ihrer Natur. Darum ist fortwährende Veredelung das Merkmal ächter Liebe, und ist das reinste Glück von ihr unzertrennlich; während die Liebe als Leidenschaft zu sittlicher Verkümmerung führt, und nur für Momente die ihr zum Grunde liegende Unlust zum Schweigen bringt. Allerdings versichert uns Herr von Hartmann in seinen neuesten Schriften, sein Ideal der Liebe sei ein erhabenes. Es kann sein; aber seine Philosophie des Unbewußten weiß nichts davon, und bietet dafür nicht den leisesten Anhaltspunkt. In dieser verhält sich's damit wie mit der Sittlichkeit, die doch der thierische Standpunkt nicht kennt, wenn auch in den Vorstellungen hochorganisirter Thiere die Keime sittlicher Anschauungen nachweisbar

sind. Am Schluß des ersten Theiles[1]) wird auf die Wichtigkeit hingewiesen, die für Kinder das Bekanntwerden mit dem Thierleben hat, dem „unverfälschten Born reiner Natur". Wir verkennen diese Wichtigkeit nicht. Aber sollen auf diesem Weg im kindlichen Gemüth sittliche Gefühle erweckt werden? Uns käme dies gerade so vor, als wenn man Einem, der aus Durst nach einem Apfel begehrt, einen Apfelkern anbieten wollte. Wird das Unbewußte über das Bewußte gestellt, so giebt es keine sittliche Ideen, und ohne eine sittliche Idee auch keinen erhabenen Begriff der Liebe. Aus dieser Sackgasse führt nur eine vorläufige Logik ad hoc, die Logik, mit der uns Herr von Hartmann z. B. sagt: Der Endzweck der Welt ist allgemeine Vernichtung; es hat daher der bewußte Wille durch das Elend des Daseins zur Erkenntniß dieser Nothwendigkeit zu kommen: aber am besten ist's, wir thun „vorläufig" das Gegentheil. — Schopenhauer ist wenigstens consequent, und scheut vor keiner Folgerung zurück, die aus seinem willkürlichen Ausgangspunkt sich ergiebt.

Es sind aber zwei so gefeierte Männer, mit welchen wir uns, die Liebe als Idee auffassend, in Widerspruch befinden, daß es für uns von höchstem Werth ist, ihnen zwei Männer entgegenstellen zu können, aus deren unsterblichen Werken der Genius des deutschen Volkes spricht. Schiller sagt:[2]) „Um sich bei einem edeln Gefühl in Achtung zu setzen, die ihr nur allein ein sittlicher Ursprung verschaffen kann, muß die Neigung sich jederzeit mit Würde verbinden. Daher fordert der Liebende Würde von dem Gegenstand seiner Leidenschaft. Würde allein ist ihm Bürge, daß nicht das Bedürfniß zu ihm nöthigte, sondern daß die Freiheit ihn wählte, — daß man ihn nicht als Sache begehrt, sondern als Person hochschätzt". — Wir erklären hier ausdrücklich, daß wir die Philosophie des Unbewußten nicht ihrer Consequenzen wegen bekämpfen, sondern wegen der Unhaltbarkeit ihrer Grundlage. Ist eine Grundlage unerschütterlich, dann ist jedes Wort gegen die Consequenzen ein verlorenes. Allein wir sind jetzt bei den Consequenzen auch unserer Weltanschauung; und da sollten wir nicht auf die zwei schönsten Sterne hinweisen, die unsern Weg erhellen? Von dem, was Schiller da sagt, weiß die rohe Natur noch nichts, weil sie erst im denkenden Menschengeist zu dieser Klärung gelangt. Ob Goethe die Liebe aufgefaßt hat als einen Rausch, von welchem der Weise sich fern zu halten hat, mögen folgende Worte darthun. In der schon berührten Charakterisirung der Natur sagt er von dieser:[1]) „Ihre Krone ist die Liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe. Sie macht Klüfte zwischen allen Wesen, und alles will sich verschlingen. Sie hat alles isolirt, um alles zusammenzuziehen. Durch ein paar Züge aus dem Becher der Liebe hält sie für ein Leben voll Mühe schadlos". — Herr von Hartmann hätte gewiß viel gegeben um ein Wort Goethe's, das für seine Anschauung spräche. Er hat wohl ein Wort des Weisen aufgetrieben, das gegen die Liebe spricht, aber nur gegen die wiederkehrende, die auch zu unserm Begriff der ächten Liebe nicht gehört. Die Liebe, die wir meinen, ist reinste Kraft, und schließt alle Schwäche aus. Entstammt dem Herzen der Natur, und im Menschengeiste geläutert, führt sie uns zur Erkenntniß unserer Einheit mit dem All — die edelste Prophetin des Monismus. Als Mutterliebe leitet sie uns in's Leben, als Kindesliebe lernen wir sie kennen, als Elternliebe zieht sie uns groß, als Freundschaft adelt sie uns, als Gattenliebe vollendet sie unser Dasein; und legt sie eigene Kinder uns in die Arme, so heiligt sie unser gesammtes Fühlen mit jener tiefen Rührung, die allein volles Verständniß hat für die Liebe zur Menschheit. Lebte nicht im Manne ein unvertilgbarer Sinn für das, was der Weise unter den Weisen das „rein Weibliche" und eben darum „ewig Weibliche" nennt, es gäbe gar keine Civilisation.

[1]) Ph. d. U. S. 314.

[2]) Gesammtausgabe in Einem Band, Stuttgart und Tübingen 1840, S. 1123, in der Abhandlung über Anmuth und Würde.

[1]) Werke, Stuttgart und Tübingen 1836, erster Band, Abtheilung I, S. 459.

Wir jagen nicht Idealen nach; darum schwebt uns auch kein Plan vor, nach welchem die Welt neu zu gestalten wäre. Der im Buch der Geschichte zu lesen versteht, weiß, daß nirgend klarer als dort die Identität von Inhalt und Form zur Erscheinung kommt, und daß mit dem neuen Inhalt die neue Form immer da ist. Der moderne Staat hat noch lange nicht sich überlebt, und die ihn zu stürzen versuchen, wissen nicht, was sie thun. Anstatt an eine neue Form zu denken, sorgen wir für die Klärung des Inhalts! Ueber das Leiden der Welt täuscht sich niemand; nur der täuscht sich, der da meint, er allein könne helfen. Helfen können nur alle. Darum liegt, was uns bleibt, in den wenigen Worten: bieten wir alles auf, jeden in den Stand zu setzen, sich selber zu helfen. Es ist dies auch die einzige ethische Auffassung des Weltverbesserungsgedankens. Halten wir das Wissen über alles hoch, und beweisen wir das, indem wir es mehren und verbreiten nach Kräften; halten wir über alles das Wissen hoch, und beweisen wir das, indem wir es verwerthen zum Besten der Menschheit! Durch das Wissen sind wir zu Menschen geworden, weil das Wissen uns zum Begreifen des Guten und Schönen gebracht hat. Das Wissen giebt am Guten unserm Leben ein Ziel, und das Wissen ist es, das durch das Schöne unsern Weg zu diesem Ziel verherrlicht. Bilden wir Frauen uns heran, die nicht blos dunkel ahnen, was wir denken; bilden wir uns Frauen heran, die unserm Willen ein klares Verständniß entgegenbringen, und, von den gleichen Gefühlen durchglüht, ihr Streben mit unserm Streben vereinigen zur Erziehung einer Generation, die sittlich die Höhe einnimmt, auf der sich die Wissenschaft des Jahrhunderts befindet. Suchen wir das wahre Glück, wenn wir die Tugend finden sollen. Es ist keine Weisheit, aber es ist auch keine Thorheit, der wir die Welt verdanken. Der Mensch kann thöricht sein; aber er kann auch weise sein, und ist er weise, dann ist auch die Welt weise eingerichtet.

Register.

Adäquat 118.
Affe 112, 143.
Affecte 141.
All-Einheit 84, 103, 127, 140, 163.
Allgemeine, das 117.
Allgemeine Abstimmung 54, 78.
Allgemeiner Wille 124.
Allweisheit 44, 51.
Alogisch 51.
Analogie 109.
Aneignung 144.
Angewöhnung 21, 22.
Anna Amalia 99.
Anpassung 5, 20.
Anthropomorphismus 89.
Antinomien 95 ff.
Apokalypse 56.
A priori 92 ff. 96, 109 ff. 116.
Arbeitstheilung 5.
Artbegriff 117, 125.
Askese 48, 59.
Aristoteles 15, 111.
Atavismus 4.
Atome 11, 32, 34, 36, 109, 110.
Atomkräfte 46.
Atomseele 20.
Aufeinanderfolge 112.
Barbarei 156, 162.
Begriff 25.
Bejahung des Willens zum Leben 48, 52.
Beseelung 85, 87.
Besitz 165.
Bestmögliche Welt 51.
Bewegung 15.
Bewußtsein 31, 32, 69.
Bewußtseinsentwickelung 43, 44.
Bildung 142.
Buddhisten 50.
Cartesius 39.
Castelar 119.
Causalgesetz 98, 107, 108 ff.
Causalität 94, 109 ff. 113, 116.
Causalnexus 121.
Centralisirung 18, 85, 134.
Charakter 135.
Civilisation 169.
Cohen 97.
Combinirtes Ding an sich 46.
Comparativ 99.
Cynismus 152.
Darwin 1, 16, 21, 117, 120, 126.
Darwinismus 63, 64, 65, 70, 82, 140.
Dasein 48.
Denken 18, 19, 23, 50, 63, 119.
Denkorgane 89.
Descendenztheorie 71.
Dialektik 15.
Dialektische Bewegung 99.
Ding an sich 35, 36, 38, 42, 55, 97, 128.
Du-Bois Reymond 2.
Durst 158, 162.
Ebenbürtigkeit 154.
Ehe 156, 160.
Einfaches Wesen 97.

Einheit 116.
Einzelwille 46.
Elemente 6 ff.
Elsberg 4.
Empfindung 5, 17, 19, 29, 31, 34, 66, 69, 85, 133 ff.
Endlich 100.
Endziel 48.
Endzweck 42, 48, 84.
Entwickelungsgesetz 70.
Epikur 110.
Erfahrung 25, 93 ff. 109 ff. 116.
Ergänzung 144, 149, 159.
Erkennen 84, 88.
Erkenntniß 94.
Erlösung 57 ff. 62.
Erscheinung 100.
Ethisch 16, 57, 58, 60, 65, 130.
Exacte Forschung 128.
Fichte 38, 137.
Finalität 40.
Fischer, J. C. 61.
Flucht 120, 121.
Forschung 26, 128.
Fortpflanzung 5.
Fortschritt 124.
Freiheit 43, 89, 129, 140.
Freundschaft 165.
Frömmigkeit 104, 127.
Ganze, das 83, 87, 98, 136.
Gattungswille 46.
Gedächtniß 5, 135.
Gedanke 13.
Gefühl 23, 35, 69, 85, 86, 119.
Gegenwart 100.
Gehirn 21.
Geist 16, 98, 100, 121, 129, 137, 163.
Gemeinschaft 116, 117.
Gesammtheit 124.
Geschlechtliche Zeugung 6.
Gesetz 83.
Gesetzmäßigkeit 80, 84, 101, 113.
Gewissen 130.
Glaubensphilosophie 39.
Glück 125, 126, 129, 137, 170.
Glückseligkeit 43.
Goethe 99, 104, 167, 169.
Gott 89.
Gottesbegriff 127.
Größe 83, 87.
Grün, Carl 80, 98.
Grund 81, 113.
Gute, das 119, 123, 129.
Haeckel 3, 5, 9, 14, 74, 90, 139, 142.
Hainisch 161.
Hansemann 38.
Harmonie 47.
Hartmann 24, 30, 32, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 50, 55 ff. 58, 73, 76, 98, 102, 147 ff. 167.
Hegel 3, 15, 16, 38, 39, 43, 117, 119, 165.
Heilig 104.
Hellsehen 30, 64.
Herbart 39, 97.
Himbeeren 120.
Hingebung 144 ff.
Histologisch 146.
Horwicz 18.
Humanität 119.
Hume 94, 107, 108.
Hunger und Liebe 156.
Ich 95.
Ideal 25, 26, 92, 118, 123, 128, 132.
Idealismus 36, 99, 119, 136.
Idee 25, 47, 116 ff. 123, 126, 132, 166.
Ideologie 132.
Individualismus 119, 136.
Individuation 65.
Individuirendes Princip 83.
Inhalt und Form 170.
Innerer Sinn 94.
Instinct 20, 21, 23, 58, 59, 66.
Intelligenz 130, 138, 140, 144.
Intuition 30, 151.
Jacobi 104.
Jenseits 127.

Kampf um's Dasein 5, 66, 81, 120, 136.
Kandy-Häuptling 143.
Kant 2, 17, 35, 36, 39, 56, 92 ff. 96, 97, 108 ff. 116.
Kategorien 94.
Kategorischer Imperativ 124.
Knauer Gustav 61.
Knauer Vincenz 44.
Körperlichkeit 13.
Köter 150.
Kritik 36.
Lamarck 20.
Lange 3, 41, 112.
Lebensideal 91.
Lebenslust 137.
Leibniz 39, 51, 82.
Leidenschaft 157, 167.
Leidenschaftlichkeit 167.
Licht 165.
Liebe 138, 140, 143, 144, 146 ff. 158, 167 ff.
Locke 39.
Logik ad hoc 168.
Lotze 41.
Lubbock 143.
Lust 133.
Luther 122.
Luxus 155, 160.
Magnetismus 29.
Mann 145, 154, 159.
Materialismus 99, 119.
Materie 46, 98, 100.
Maudsley 18.
Menschenrechte 131.
Menschheit 116, 124, 125.
Metaphysik 107, 111, 117.
Mill 104, 110 ff. 112, 154 ff.
Minne 161, 162.
Mittel und Zweck 90.
Mittelzwecke 43.
Monismus 8, 19, 84, 102, 127, 140, 169.
Moral 116, 124.
Motivirung 107.
Mysticismus 30, 70, 98, 111
Natur 14, 89 ff. 99, 163, 165.
Naturphilosophie 82.
Naturseele 20.
Naturzwecke 41, 44.
Neigungen 20.
Nestbau 22.
Nichts 36, 55.
Nihilismus 103.
Nirwana 50, 55.
Noth 90, 122.
Nothwendigkeit 43, 116, 140.
Objectität 47.
Objectivirung 67.
Organisirendes Princip 63, 76, 120.
Organismus 47.
Oum 50, 55.
Pangenesis 4.
Pantheismus 100, 102.
Perigenesis 3 ff.
Pessimismus 51.
Pflanzen 9.
Pflichtgefühl 84.
Philosophie 18, 105.
Physiologie 18.
Plasson-Molecüle.
Plastiden 6.
Plastidule 4.
Platon 25, 126.
Polarität 100.
Positiv 99.
Practische Philosophie 57.
Prästabilirte Harmonie 75.
Protisten 9.
Psychisch 69.
Psychologie 139.
Quantität 94.
Quietiv des Willens 49.
Raum 94, 116, 117.
Realist 123.
Reizungsfähigkeit 70.
Relation 94.
Religion 105.
Ritterthum 162.

Schelling 39, 43.
Schiller 128, 168.
Schmerz 132.
Schmidt 20, 28.
Schöne, das 119, 123.
Schöpfungsmoment 50.
Schopenhauer 23, 24, 29, 35, 38, 39, 44, 46, 48, 67, 102, 148.
Schwalben 22.
Sclaverei 153.
Seele 19, 85, 86.
Selbsterhaltungstrieb 66.
Selbsthilfe 170.
Selbstmord 49, 166.
Selbstzweck 43, 88, 107, 114, 136, 162.
Sinneseindruck 109.
Sinnliche Gewißheit 25.
Sinnlichkeit 165.
Sitte 125, 161.
Sittliche Ideen 118, 123.
Sittlichkeit 116, 124 135 ff. 161.
Skepsis 94, 95.
Speculation 51.
Spinoza 15, 104, 109, 127, 138.
Spiritismus 29.
Spiritualismus 99.
Steigerung 100.
Stoff 12, 13, 17, 97.
Stoffwechsel 135.
Summation 32, 33.
Summe 33.
Superlativ 99.
Synthese 128, 144.
Teleologie 15, 21, 41, 47, 82 ff. 90, 101, 111, 115, 137.
Thätigkeit 167.
Theilbarkeit 26.
Thiere 9.
Totalität 19, 32, 68, 85, 116, 134.
Transscendent 86.
Transscendental 97.
Trendelenburg 15, 81, 82, 85, 86, 88.
Triebe 141.
Tugend 126, 137, 170.
Tyndall 104.
Unbewußtes 20, 29, 32, 38, 41, 55, 59, 81, 111, 149.
Ungenannt 62.
Unglückliche Liebe 165, 166.
Unlust 133.
Unschuld 164.
Unsterblichkeit 141.
Unterricht 133.
Ursache 81, 112.
Urstoff 8.
Urzeugung 65.
Vererbung 5, 20, 135.
Verirrung 48.
Verneinung des Willens zum Leben 48, 52.
Vernunft 51, 123.
Vernunftbegriffe 117 ff.
Versöhnung 58.
Verständigung 128.
Verstandesbegriffe 94 ff. 117.
Verstandesthätigkeit 109.
Vervollkommnung 122, 125.
Vielheit 87, 124.
Vollendung 125.
Vorstellung 18, 39, 50, 133.
Wagner 120.
Wahre, das 119.
Wahrnehmung 93.
Wahrscheinlichkeitsrechnung 40.
Wallace 21, 29.
Waltner 22.
Weib 145, 151 ff. 155, 159, 167.
Weiblich 169.
Wechselwirkung 68, 163, 165.
Weltende 55, 56, 78, 91, 114, 126.
Weltproceß 43, 44, 57.
Weltschöpfung 42.
Weltverbesserung 170.
Weltvernichtung 53.
Weltwille 46.
Werden 15.
Wiederauftauchen des Weltwillens 56.

Wigand 70, 73.
Wilde 143.
Wille 23, 29, 37, 40, 42, 45, 47, 48, 50, 55, 67, 69, 86, 88.
Wille ohne Leib 48.
Willkür 111.
Willkürbewegungen 67.
Wirklichkeit 163.
Wissen 106, 170.
Wissenschaft 70.
Wollen 119.
Wunder 32, 106.
Wundt 7, 8, 14, 18.
Zeit 94, 116.
Zellenstaat 9 ff.
Ziel 55, 59.
Zufall 46, 111.
Zweck 55, 59, 105, 125.
Zweckbegriff 105 ff. 118, 121.
Zweckmäßigkeitsbegriff 22, 40, 44, 46.
Zweckmäßigkeitslehre 71, 81, 84.

Druck von Adolf Holzhausen in Wien
k. k. Universitäts-Buchdruckerei.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
...licated below

COLUMBIA UNIVERSITY
0032142110

193C21 R
Carneri.
Der mensch als selbstzweck
4 May 1 Ernst Mutschler